dua üzerine

din felsefesi okumaları

erdal baykan

Bilge Adam

"erdemin aydınlık ufkuna doğru..."

Bilge Adam

dua üzerine

-din felsefesi okumaları-

Erdal Baykan

© **Bilge Adam**lar

Kitabın Adı
Dua Üzerine

Yazarı
Erdal Baykan

Yayın Editörü
Mustafa İnce

Yayına Hazırlık
Mehmet Fatih Yoksul

ISBN **978-975-8692-17-0**

İç düzen & Kapak
Erdal Yıldız

Son Okuma
Mehmet Ali Yıldız

Baskı/Cilt
İstanbul Matbaacılık

Baskı Tarihi
Temmuz 2009

Bilge Adamlar
Aydın Talay Yer Altı Çarşısı No; 2/4 Beş yol/Van
Tel; [0432] 215 24 32 Faks; [0432] 212 10 42

Erdal Baykan

1964'de Adana Kozan'da doğdu. 1990 da Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Yüksek lisans ve doktora çalışmalarını aynı üniversitede tamamladı. 1999 yılında Bir Din Felsefesi Problemi Olarak Mevlana'da Tanrı konulu çalışmasıyla doktor oldu. Bu çalışması *Düşünceye Gelmeyen - Tanrı Sorunu ve Mevlana-* (Bilge Adam 2005) ismiyle yayınlandı.

Çeşitli bilimsel dergilerde makaleleri yayınlanmış olan Baykan, dinin temel kavramları, modern dönem algı ve sorunları üzerine yoğunlaşmıştır. Halen *Eleştirel Modernliğin Kıyısında -Din ve Felsefe Yazıları-* isimli çalışmasını sürdürmekte olan Baykan, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Anabilim Dalı'nda öğretim üyesidir.

"Kullarım beni senden
sorarlarsa,(bilsinler ki),
gerçekten ben (onlara çok) yakınım.
Bana dua edince, dua edenin
duasına icabet ederim."

Kur'an-ı Kerim
Bakara, 186

İçindekiler

önsöz11
giriş13

ı. bölüm
dua ve tartışmalar33
a- din dili ve dua35
a.a- kavramsal analiz35
b- tartışmalar51
b.a- tanrı-insan ilişkisi51
b.b- dua ve tanrı58

ıı. bölüm
dua, deizm ve din71
a- dua ve deizm:73
tanrı'dan bağımsız, kendi kendine işleyen bir dünya olabileceği tasavvuru ya da duayı anlamlı kılacak bir paradigmadan yoksun olmak73
b- dua ve din92
tanrı'nın hayata müdahil oluşunu yaşamak/islam dini örneği92
sonuç127

ek: 1
dua ve ziyaret risalesi
ebu ali ibn sina139

ek: 2
dua probleminin felsefi bağlamı
d. z. phillips145

kaynakça 187
indeks 201

önsöz

Dua, *Din felsefesi*nin asli problemlerinden biri olan Tanrı-insan ilişkisinin neliğine ilişkin bize yeni kapılar aralayacak kadar merkezi bir kavramdır. Tanrı-insan ilişkisini dua bağlamında inceleyen bu çalışmamız felsefi yaklaşımları -ki o yaklaşımlar çoğu kez insanı herhangi bir şeyle eşleştiren bir perspektife mahkûm olmakla eleştirilmektedir- ve insana ait öznelliği ihmal etmeyerek konuya farklı bir boyut katmayı amaçlamaktadır.

Buradan yola çıkarak, modern insana, dinsel olanı ve onun imkânlarını tartışmanın gerekliliğini vurgulayan bir bilim dalı olarak *Din Felsefesi*nin duaya ilişkin araştırmayı var oluşunun bir parçası olarak kabulleneceğini düşünmekteyiz.

Başta Eşim olmak üzere çalışmanın her aşamasında yardımlarını gördüğüm bilim insanları Emin Yaşar Demirci, Cemalettin Erdemci ve Mustafa Günerigök'e, kitabın teknik düzenlemesini yapan M. Fatih Yoksul, M. Ali Yıldız ve Erdal Yıldız'a müteşekkirim.

Dua ile...

erdal baykan

zeve kampüsü - van 2009

giriş

"Dua, hayatın anlamının düşünülmesidir" diyen Wittgenstein, "Bir Tanrı'ya inanmak, hayatın anlamı sorununu anlamak demektir" cümlesiyle hayatın anlamından ne kastettiğini dile getirir. Yine o, "Bir Tanrı'ya inanmak dünya olgularının tam çözümlenmediğini görmektir" der ve "Tanrı'ya inanmak hayatın bir anlamı olması demektir"e ulaşır.[1] Bu cümleler duanın insan hayatında vazgeçilmez önemde bir öge olmasını anlatmanın ötesinde felsefi bakışın konuya yönelik ilgisine dikkat çekme arzumuzu ifade edebilmek için seçilmiştir.

Bu anlamda Wittgenstein'in felsefi yaklaşımını benimseyen D. Z. Phillips ve onun *The Concept of Prayer'ı* da iyi bir örnektir. O bir Din Felsefecisi ola-

1 Jean Greisch, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, Çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi Yay., Bursa 1999, s. 24.

rak duaya yönelik ilgiyi en üst düzeye çıkararak onu, felsefesini etrafında kurguladığı temel kavram yapar. Yani onun düşüncesinde dua kavramı, bütün sorunların çevresinde yoğunlaştığı, Tanrı kavramının dahi dua ile birlikte ele alınması gerektiğini dillendirdiği, merkezi bir figürdür.[2]

Bunu yapmaktaki amacı ise "duaya ilişkin mülhazalarla sınırlı bir niyetin ötesinde *Wittgensteinyen* bir bakışla ortaya koyulan çalışmanın en öne çıkan özelliği dilin dinsel kullanımına ilişkin genel kuramların tartışmaya açılarak dindeki hakikat ve tahkikin din dili içerisinde anlam kazanacağını dile getirmesi olmuştur." [3]

2 D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, First Published in 1965, Routledge and Kegan Paul Limited, Printed London, Great Britain, s. 102-3. R. Alpyağıl D. Z. Phillips için şu değerlendirmeleri aktarır: "Simone Weil ve Soren Kierkegaard'ın içgörülerini, Peter Winch, Norman Malcolm ve Rushe Reshee'nin Wittgensteinyen düşüncelerini yeni bir Din Felsefesi paradigması amacına dönük olarak yeniden ve daha geniş bir perspektif içinde ele alarak bu görüşleri Hristiyanlığa uygulamıştır. Bu şekilde Phillips, Din felsefesinde birçok sorunun çözümü olacak yeni bir düşünme biçimi geliştirdiğini düşünür." Recep Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, Anka Yay., İstanbul 2002, s.184.

3 Bkz. Robert Merrihew Adams "The Concept of Prayer by D. Z. Phillips", *The Philosophical Review*, Vol. 79, No. 2, (Apr., 1970), pp. 282-284, Duke University Pres, ABD.

Bu yaklaşımları hatırlayarak konuya başlamak önemlidir. Çünkü duaya ilişkin çalışmaya karar verdiğimde en önemli kaygılarımdan birini bir felsefeci olarak konuyu nasıl bir çerçevede ele almam gerektiği oluşturmuştur. Yine başlangıç için konumuzun daha çok nasıl bir seyir içerisinde ele alınmış olduğunun hatırlanması da önemlidir.[4] Bunun için dini

4 Duanın anlamı ve dindeki önemine ilişkin farklı bilim dallarında yapılan çalışmaları da hesaba katmak gerekir. Bu anlamda bir örnek için alanında klasik olarak kabul edilen *Das Gebet (Dua)* isimli çalışmanın sahibi Friedrich Heiler'in yaklaşımına ilişkin şu alıntı ve değerlendirmeler de hatırlanmaya değerdir: "Dua, dindar hayatının en temel ve en gerekli ifadesi olup dinin merkezi fenomenini oluşturur. Hatta dua insanı her yönden inşa halinde tutan dinin kendisidir. Tıpkı düşünce melekesinin tefekkürü oluşturması gibi dini duygu da duayı somut hale dönüştürür..." Buradan hareketle söyleyebiliriz ki Heiler'e göre bir dini tecrübe olarak duanın içkin yapısını belirleyen üç temel unsur bulunur; bunlar sırasıyla 'yaşayan ve zatı olan Tanrı'ya inanç, 'O'nun gerçek ve her yerde hazır olan varlığına inanç' ve 'insanın Tanrı ile dramatik bir şekilde yaşadığı yakın diyaloğa inanç'...Duayı tüm zahidliğin kalbi ve dinin merkez fenomeni olarak gören Heiler'e göre çeşitli akide ve eğilimlere sahip dindar insanlar, din bilginleri ve teologlar bu konuda hemfikirdirler. Dua, tüm insanlığın Tanrı arayışını gösteren en somut ve en objektif delildir. Hatta bu beşer arayışı bizzat Tanrı tarafından planlanmış olduğundan dua, bir insani eylem, keşif veya kazanım olarak görülmemeli; aksine Tanrı'nın insandaki müdahaleci eylemi sayılmalıdır. Dahası dua durumundaki insanlık, Tanrı'nın evrensel vahyine apaçık bir delil teşkil etmektedir. Buradaki ev-

ve felsefi düşüncenin duanın anlamı üzerine sorduğu soruların ne olduğunu okumamız konunun seyrine ilişkin ilk elden bilgiler verecektir: "Eğer Tanrı bizim ona söylememiz mümkün olan her şeyi zaten biliyorsa, dua etmenin anlamı nedir? Dualarımızın Tanrı'yı aksi takdirde yapmayacak olduğu bir şeyi yapmaya sevk ettiğini farz etmemiz mümkün müdür? Tanrı'ya dua ettiğimizde gerçekten ne olup bitmektedir?"[5] Dua ve duaya verilen cevap arasındaki ilişki, sadece bir neden-sonuç ilişkisinden mi ibarettir? Yoksa dua ve onun cevabı arasındaki ilişki başka türden bir ilişki midir?

Bu ve benzeri sorulardan da anlaşılacağı üzere dua, Tanrı'nın âlemle ve insanla ilişkisinin boyutları oranında ortaya çıkan insani merakın hemen her vechesine uzanmaktadır. Ayrıca başta felsefi biçimlenime sahip olanlar olmak üzere din ve dinin temel kavramları hakkında düşünenler dikkatlerini dinin neliğine yoğunlaştırarak bir tanım yapmak durumunda kaldıklarında teklif ettikleri her tanım aykırı

rensel vahiyden kasıt tüm insanları kucaklayan ilahi ihsandır. Zira söz konusu ilahi ihsan, dua anında tüm dinlerin en temel unsuru olarak açıkça ortaya çıkmaktadır. Bkz. Mustafa Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncülleri*, İz Yay., İstanbul 2007, s. 409-411.

5 Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din felsefesine Giriş*, Küre Yay., İstanbul 2006, s. 217.

örneklere maruz görünmekle birlikte duanın dinin tanımı içerisinde hemen her zaman yer aldığını görmekteyiz.

Felsefi bakış açısının öncülüğünde dinin varoluşunun anlamını oluşturan Tanrı-insan ilişkisinin ifadesi olarak dua kavramını, bir Din Felsefesi sorunu olarak incelemek için Din Felsefesinin soruna yaklaşımını merkeze almak ve kavramın bütün dinlerin ortak evrensel özü olarak tanımlanabilecek anlam çerçevesini göz önünde bulundurmak gerekecektir. Zaten Din Felsefesinin anlamaya çalıştığı şey, belirli dinlerin özlerinden hareketle dinin özünü belirlemektir.[6]

Böylesine merkezi bir yere sahip olan dua kavramının Din Felsefesi ekseninde tanımının ve daha genelde dinin neliği üzerine yapılacak olan bir çalışmanın bizleri ulaştıracağı noktalardan birisi, gösterilecek çabanın *içerden bakışın* ne dediğini dikkate almak durumunda olacağıdır. *Wittgensteinci* gelenek içerisinde kalarak ifade edilecek olursa, dînî kavramları anlayabilmek için, öncelikle o kavramların ilgili olduğu hayat formunu ve hayat tarzını içten kavramak gerekir. Çünkü bu formlar, o kavramların

6 Bkz. Jean-Louis ve Vieillard-Baron, "Bir Din Felsefesini Mümkün Kılan Şartlar", *Din Felsefesi Yazıları I*, Der. ve Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., Bursa 2001, s.123.

tamamlayıcı parçasıdır. Bu demektir ki, dînî ifadeler kendilerine has, özel bir mantığa sahiptir. Bu mantık, ancak ve ancak ona iştirak edenler tarafından değerlendirilebilir. Dolayısıyla, sadece diğer ifade türleri için kullanılan kriterlerle dînî ifadeleri değerlendirmek doğru bir yöntem olmayacaktır.[7]

Ancak, son tahlilde konu, kaçınılmaz olarak yazarın sahip olduğu değerler evreninde oluşmuş olacaktır. Zaten hepimiz biliyoruz ki bu gerçeklik, genel olarak Din Felsefesi biliminin, dinsel yapıların metafizik öğretiler eşliğinde var oluşlarını ve ortak bir anlama sahip olduklarını kabullenmesi nedeniyle bir olumsuzluk oluşturmaz. Dahası *Hegelyen* anlamda Din Felsefesinin oluşumunu hatırladığımızda, modern dünya ve din ilişkisini daha oylumlu bir şekilde anlama çabası olarak tanımlayabileceğimiz bilim dalımızla bu yaklaşımın tanımlamaya çalıştığı bakış açısı arasında bir rezonans da görebilmekteyiz.

Ayrıca *Tanrı hakkında konuşma*nın biçimleri karşısında, dua eyleminin karşılıklılığıyla oluşacak açılımların Din Felsefesi çalışmalarına farklı bir kat-

7 Bkz. Hanefi Özcan, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: "Temelcilik" ve "İmancılık", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Prof. Dr. Necati Öner Armağanı*, C: XL, Ankara 1999, s. 171.

kı ve perspektif sağlayacağını söyleyebiliriz. Çünkü duanın, Tanrı-insan ilişkisinin sürekliliğini ifade için makul bir şey olduğunu söyleyebilmenin imkânını araştırabiliriz, yargısı aslında bir takım ön kabulleri beraberinde getirmektedir. Böylesi bir süreç bizi duanın neliğine ilişkin bilgilendirirken aslında Tanrı'nın varlığı kabulünü, dahası teistik bir Tanrı anlayışı içerisinde oluşan bir paradigmayla hareket ettiğimizi de ortaya koyar.

İnananın duanın tanımına ilişkin yargılarının değerlendirilmesi de tartışılmayı hak eden bir sorundur. Dua ederken, inanan kişi ne yaptığını bilir. Bununla birlikte inananın dini bir eylemi dini olmayan bir açıklamayla ortaya koymaya çalışması ya da kendisi için duanın çok az şey ifade ettiği birine duanın anlamının bazı belirtilerini anlatan kavramsal bir açıklama yapması istendiğinde o, yeterli bir açıklama yapmada başarısız olabilir. Ancak aşina olunan bir eylemin kavramsal bir açıklamasını yapamamak sadece inananlara özgü değildir. Bilim adamı da bilimle uğraşırken ne yaptığını bilir, fakat bilimsel ifadelerin mantığını açıklarken başarısız olabilir. Tıpkı yazarın roman yazarken ne yaptığını bilmesinin, onun edebiyat alanında söyleyecek değerli düşüncelerinin olacağı anlamına gelmeyeceği gibi. Ezcümle fevkalade aşina olduğumuz kavramların bir açıklamasını yapmaya çalıştığımızda birçok felsefi bilmece ortaya çıkacaktır. Burada ortaya çıkan sorun tersin-

den de doğrudur. Yani bir felsefeci için de sorun aslında felsefi olmayanın felsefi izahını yapmaya çalışmasından kaynaklanır.[8]

Karşılıklı güçlükleri hatırda tutarak okumalarımızı sürdürdüğümüzde, her ne kadar Kierkegaard'ın da söylediği gibi "din alanında süpekülatif kanıtlar arayan insan, -yalnızca- bu alanı hiç anlamadığını gösterir" yargısı çoğu kez ifade edilirse de[9] Tanrı'nın gerçekliğine inanmanın rasyonelliğini izah etmeye çalışan John Hick, insanların Tanrı'nın huzurunda varolma ve bir kişisel Tanrı ile karşılıklı farkında oluş ilişkisi içinde olma durumunun doğrulanabileceği inancındadır. Öyle ki kişi, yaşamı dini açıdan tecrübe eder veya yaşamı bu tecrübe biçimi üzerine kurulmuş bir topluluğa iştirak edebilir. O kişi rasyonel olarak bu tecrübeye güvenme, inanmayı sürdürme ve tecrübe temelinde yaşamaya yetkili olduğunu düşünür.[10] Bu bakış açısını Buber'in söy-

8 Bkz. D. Z. *Phillips, The Consept of Prayer*, s, 2-3.

9 Bkz. Henry Wals ve Bruce Wilshire, "Metafizik Nedir", *Metafiziğe Giriş*, Der. ve Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul 2001, s.104

10 John Hick, "Dini İnancın Rasyonelliği", *Dini Bilginin İmkanı*, Der. Temel Yeşilyurt, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 211; Bilindiği üzere Hick "Analitik felsefe geleneği ve ortamı içerisinde yetişmiş ve mantıkçı pozitivistlere karşı benzer yöntemlerle teizmi savunmaktadır.." Bkz. Cafer Sadık Yaran, "John Hick'in Felsefe-

lediklerivle birlikte okumak belki oluşacak soruların birçoğunu telafi edebilecektir: "Her dinde dini öz, en yüksek kesinliğiyle bulunabilir. Bu kesinlik, realiteyle çarpışmanın üstünde değil de içinde olan, gerçek, yaşanan somutta varoluşun anlamının açık ve ulaşılabilir olmasının kesinliğidir. Ancak bu bir çeşit analitik ya da sentetik araştırma vasıtasıyla veya yaşanan somut üzerine bir çeşit düşünüm vasıtasıyla elde edilebileceği anlamına gelmemektedir."[11]

Tartışmayı farklı bir bakış açısı ile tamamlamak istersek, aslında Tanrı'nın var olup olmadığını araştırmak felsefecinin görevi değildir; fakat Tanrı'nın varlığını doğrulamanın ya da yanlışlamanın ne anlama geldiğini sormak onun görevidir. O bu şekilde, belki teist ya da ateiste acı veren problemlerin çözümüne yardımcı olabilir; ancak bu da felsefecinin araştırmasının asıl amacı değildir."[12]

Artık şu cümlelerin altını çizebiliriz: Dogmatik bir tabiatçı önyargı ile tabiat dışı diğer etkenlerin otomatik olarak inkâr edilebiliyor olması, birçok

sinde Dinsel Çoğulculuk", *İslam ve Öteki Dinlerin Doğruluk/Kurtarıcılık ve Birarada Yaşama Sorunu*, Ed. Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yay., İstanbul 2001, s. 130.

11 Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, Çev. Abdullatif Tüzer, Lotus Yay., Ankara 2000, s. 49.

12 D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, s. 10.

teistin kutsal metinlerde yazılı oldukları için belli mucizevî olayların gerçekleştiğine olan inancı karşısında sorgulanır bir kabuldür. Teist bu kaynakların ilahî kökenli olmaları dolayısıyla, onların doğruluğunun garanti altına alınmış olduğunu düşünür. Üstelik vahiyde yazılı mucizelerin, genellikle, Tanrı'nın günümüz dünyası üzerinde nasıl faaliyette bulunduğunu anlamak için kendilerine birtakım ipuçları sağladığına inanır. Örneğin, birçok Hristiyan, Kitab'ı Mukaddes'in Tanrı'nın dua eden kişiye cevap vermek için müdahalede bulunduğunu öğrettiğine inanır. Dolayısıyla, Tanrı'nın faaliyet biçimine uyduğu iddia edilen bu olaylar, teistlere anlatıldığında, genellikle bu rivayetlere daha başlangıçta makul derecede güvenilirlik bahşedilir.[13]

Geldiğimiz aşamada bunları hatırlamamızın nedeni daha önce sorulan sorunun bizim için de geçerli olabileceğini düşünmemizdir. Örneğin "Phillips, Tanrı'nın varlığı gibi öncelikli olarak ele alınması gereken birçok sorunu göz ardı ederek, niçin doğrudan doğruya dua pratiğini kendisine başlama noktası olarak seçmiştir?" Diğer bir deyişle, bir kişi "duanın Tanrı'yla konuşmak gibi olduğunu" öncelikle orada kendisiyle konuşulan birinin var olup

13 M. Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din felsefesine Giriş*, s. 250.

olmadığı sorununu çözmeksizin, nasıl tartışabilir? "Din Felsefesi'nin birincil görevi, Tanrı'nın var olup olmadığını ortaya çıkarmak değil midir? Kişinin Tanrı hakkında herhangi bir şey söylemeden önce Tanrı'nın var olduğunu göstermesi gerekmez mi?" sorularına karşın bu türden sorulara ve eleştirilere; dinî inançların derin grameri hatırlatılarak yanıt aranır.[14] Bu yaklaşımın ne anlama gelebileceğine ilişkin sağlıklı bir anlayışın oluşabilmesi için şunları da aktarmalıyız: İmanın rasyonel olarak eleştirilmesini güçleştiren *Wittgensteinci imancılığın*[15] sebep olduğu birtakım problemlere rağmen, başarısını görmezlikten gelmek pek kolay görünmüyor. Nitekim bu imancılığın mimarları arasında gösterilen Phillips de, çağımızın deneyci zihniyetinin, Tanrı inancını deneme kabilinden ve daha iyisi ortaya çıkıncaya kadar geçici olarak benimsenen bir inanç konumuna, ihtimalli bir konuma getirdiğinden söz ediyor ve hatta bundan yakınıyor. Ona göre, çağdaş

14 R. Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kıerkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, s.196-197.

15 Wittgensteinci Fideizm için bkz. J. Greisch, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, s. 88 vd.

Din Felsefesi'ne hâkim olan epistemolojik temelcilik bu tür bir sonucu doğurmuştur.[16]

Söylemek istediklerimizi netleştirebilmek için bir örnek vermek gerekirse şu mülahazalar açıklayıcıdır: "Eğer bir kişi Tanrı'ya inanmanın ne demek olduğunu araştırmak istiyorsa, burada salt dedüktif bir mantık yetersiz kalacaktır; eğer kişi, araştırmaya devam etmek istiyorsa -daha önce de hatırlatıldığı üzere- dinin inananlar için ne anlama geldiğini dikkate almak zorundadır. Aksi takdirde din, dinin dışında olan kişiye, anlamsız ve keyfî görünecektir.[17] Çünkü burada felsefeci veya teolog için zorunlu olmayan ancak inanan kimsede var olabilen bir boyut

16 Bkz. H. Özcan, Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: "Temelcilik" ve "İmancılık", s.13-14. Wittgensteinci imancılığa ve Phillips'in din dili anlayışına yönelik Swinburn'in eleştirilerinin bir değerlendirmesi için bkz. Cafer Sadık Yaran, *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği*, Etüt Yay., Samsun 2000, s. 140-143.

17 D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, s. 23. Phillips'in bu düşüncesi aynı zamanda, temel çalışması olan The Concept of Prayer'da, felsefecilerin ve teologların dua hakkında söylediklerine değil de, insanların Tanrı'ya dua ettiklerinde yaptıkları faaliyete ilişkin söylediklerini merkeze almasının gerekçesini de oluştururmaktadır denilebilir.

söz konusudur. Bu boyutta Tanrı'ya ibadet ve O'nu bütün bir kalb ile sevmek vardır.[18]

Buraya kadar yapmış olduğumuz değerlendirmelerde görülebileceği üzere çalışmanın konusu felsefi ve dini olanın kendine has yöntemlerini birlikte uygulamayı zorunlu kılmaktadır. Ayrıca her ne kadar Din Felsefesi çağdaş bilimlerin birçoğunun içine düştüğü *indirgemeci* ve *evrimci* yaklaşımlara kendini teslim etmemişse de kullanılan yöntemler üzerinde genel geçer bir uzlaşıdan da söz edemiyoruz. Bu durum hem bilim dalından ve hem de araştırma alanından kaynaklanan zorunluluklar nedeniyle farklı yöntemlerin birlikte kullanılması gerekliliğinden kaynaklanmaktadır.

Geldiğimiz aşamada özellikle bilimsel araştırmaların aksiyomlarından olarak kabullendiğimiz *objektiflik* sorunsalını biraz daha açmamız gerekmektedir. Bilindiği üzere bilim insanı, araştırma konusuna ilişkin lehte ya da aleyhte bir yargıya sahip olmamalıdır. Ancak bununla birlikte paradoksal olarak şu da bir gerçektir ki her insan gibi bilim insanı da içine doğduğu toplumun sahip olduğu kültürel, entelektüel ve dinsel anlayışlardan kaçınılmaz bir

18 Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, TDV Yay., Ankara 1991, s. 116-117.

şekilde etkilenecektir. Bu durumda anlamayı *varoluşsal bir eylem ve tasarlanmış bir proje* olarak tanımlayan *Gadamer*'e hak vererek belki de objektivizmin bir kuruntu olduğunu kabullenmek durumundayız.[19]

Bir diğer nokta ise dinlerin az çok birbirinden farklı oluşu nedeniyle her düşünürün ancak tanıdığı/bildiği din hakkında bir şeyler söyleyebileceği gerçeğidir.[20] Yani şu; A. Pailin'in Hristiyan paradigma içerisinde olduğunu düşündüğü ve muhtemel okurları için kurguladığı açıklamalardan[21] mülhem ola-

19 Bkz. Hans-Georg Gadamer, "Tarih Bilinci Sorunu", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, Der. Paul Rabinow; William Sullivan, Çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990, s. 99.

20 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 3. b., Selçuk Yay., Ankara 1997, s. 8; Dahası, "Din Felsefesi, insanın bir din tesis ederek bu tesis edilen şeyi din yerine ikame ederek ona ilişkin araştırma yapmak değildir. Bunun gibi insanı cezbeden herhangi bir dinin zihindeki tezahürlerini, onun fonksiyonlarını ve yansımalarını araştırmak da değildir. Din Felsefesinin mümkün olması için tarihi, yaşayan pozitif bir dinin mevcudiyeti zaruridir." Bkz. Henry Duméry, "Bir Din Felsefesi Mümkün müdür?", *Din Felsefesi Yazıları I*, Der. ve Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., Bursa 2001, (107-118) s. 110.

21 David A. Pailin, "Din Felsefesi Nedir?", Çev. Ferit Uslu, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/1-2, Cilt IV, sayı: 7-8, Çorum 2005, s. 127.

rak söyleyebiliriz ki, tartışılacak olan problemlerin ele alınışı, özellikle teistik inançla ilgili ve daha da önemlisi İslam inancıyla ilgili olacaktır. Her ne kadar Din Felsefesinin ideal olarak, Budizmden Hristiyanlığa, Yahudilikten Hinduizme kadar dinsel inançların bütün formlarını dikkate alması gerektiği ileri sürülse de, pratikte, bu çalışmanın okuyucu kitlesini oluşturan insanların büyük çoğunluğunun Din Felsefesi meselelerine, İslam diniyle ilgisi açısından yaklaşacakları varsayılmaktadır. Hâsılı, burada ele alınan konular diğer dini inanç anlayışlarıyla da ilgili olacaktır. Ancak konu daha çok İslam inanç ve pratiklerinin terimleriyle tartışılmaya çalışılacaktır.

Hatırlanması gereken diğer bir ilke ise yukarıda da değinildiği üzere dinin dışardan bir bakışa kendini bütünüyle açmaması olgusu ve din üzerine yapılacak bir araştırmada dini tecrübenin yadsınamaz katkısıdır.[22] Çünkü din, gündelik rasyonelliği aşan bir rasyonaliteye sahiptir. Yani din, insandan, gündelik rasyonalitenin ötesinde bir kavrayışa ulaş-

22 Seyyid Hüseyin Nasr, "İslami Bilim ve Batı Bilimi Ortak Miras Ayrışan Kaderler", *Kutsalın Peşinde*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; Katherine O'Brien, İnsan Yay., Çev. Süleyman Erol Gündüz, İstanbul 1995, s. 210-211.

masını ister.[23] Çünkü o bir yönüyle her şeyden önce insanın içtenlikle yaşadığı bir tecrübe olarak öznel bir boyuta sahip olmakla birlikte kendi kavramsal dünyası açısından da kendine özgü bir yapıya sahiptir. Başka bir deyişle belki şöyle söylenebilir *din kendini nasıl anlatıyorsa öyle anlaşılmaya çalışılmalıdır.*[24] Yani din konusunda, dini inceleyen, araştıran kişilere gerekli olan şey, din üzerine makul yorumlar yapabilmek için ya doğrudan ya da dolaylı tecrübelerle onun hakkında yeterli derecede bir ilgi ve kavrayışa sahip olmaktır.[25] Bu yaklaşımı, bir dini yaşamayanın dindarın evrenini sahici olarak anlayabilmesinin zor olduğu yargısı ile birlikte değerlendirmemiz gerekmektedir. Aslında bu yargı dinlerin anlaşılmasında her dinin kendi mensubunun dini anlayışı ve yaşayışının dikkate alınması gerektiğini vazeder. Biraz daha ilerlediğimizde *her dinin, her özel din dilinin, kendine özgü nihai kriterleri vardır* yargı-

23 Bkz. Denis Jeffrey, "Dinbilim Açısından Günlük Hayat", *Din Bilim Yazıları I*, Der. ve Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., Bursa 2001, s. 72

24 Bkz. Elisabeth Özdalga, "Din Din midir Yoksa Başka Bir Şey midir? Dinsel Fenomenleri İndirgeyici–Reduksiyonist Yaklaşımların Bir Ön Eleştirisi", *İslami Araştırmalar*, C. III, sy. 2, Ankara 1989, s. 30-32

25 David A. Pailin, "Din Felsefesi Nedir?", s 130-131

sına da ulaşırız.[26] Şu halde bir dini anlamada *öznel yönelim*in önemli bir anlama metodu olarak öne çıktığını söyleyebiliriz. Yani *hermönetik halkaya dâhil olma*nın yorumcunun aktif katılımını ve içsel anlama ulaşmasını sağlayacağı varsayılabilir. Başka bir söyleyişle halkaya dâhil olmamak içsel anlama ulaşmayı güçleştirmekle kalmaz, konuya ilişkin değerlendirme hakkını da çoğu kez ortadan kaldırabilir.

Tüm bunlarla birlikte bilim insanı kişisel önyargılarının farkında olması gereken bir kimse olarak düşünsel evreninin bilimsel yönelimindeki etkisinin her zaman bilincinde olmak durumundadır. Çünkü -yukarıda ifade edildiği üzere- araştırmacının dini ve entelektüel aidiyetleri anlam dünyasını oluşturan aksiyomlardır. Bu farkındalık, araştırmacının ön-düşüncelerinin bilincinde olarak, gerek araştırmasında gerekse ulaşacağı bilgileri yorumlamasında, kendisini kontrol altında tutmasını sağlayacaktır.[27]

Geldiğimiz aşamada, çalışmamızın temel sorularına, bir zaman aralığı olarak modernlik insan için

26 Frederik Ferre, *Din Dilinin Anlamı -Modern Mantık ve İman-*, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul 1999, s. 189

27 Bkz. Hüsamettin Arslan, "Türk Düşüncesinde Epistemolojik Bunalım", *İlim ve Sanat Dergisi*, sy. 13, İstanbul 1987, s. 12-14.

Tanrı'ya ulaşan yolları bütünüyle tüketmiş midir? Yoksa Tanrı'ya giden yollar her daim ve herkes için açık mıdır? sorularını da ekleyerek, Tanrı-insan ilişkisini bu tartışmalar bağlamında irdelemeye çalıştığımızda insanın Tanrı'yla arasında var olan *ilahi* ilişkiyi insanın keşfedebilme olanağını ve bunun mümkünlüğünü de ele alabileceğiz. Bunu yaparken yukarıdaki sorulara cevap olabileceğini varsayabileceğimiz söylemlere de ulaşmış olacağımızı düşünüyoruz. Bütün bu tartışmaları *Hakikat'in farklı bilinç derecelerine göre farklı şekillerde kavranır olduğu*[28] yargısını hatırda tutarak sürdüreceğiz.

Çalışmamızın yöntemini ve varsayımlarını anlatmaya çalışırken kullandığımız kaynaklar için ise şunları söyleyebiliriz: Elbette konuya ilişkin *din* ve *felsefe* araştırmalarının ortaya koyduğu literatür doğal olarak çalışmamızı kaynak ve sınırlılıklar açısından yönlendirecektir. Bu nedenle dini kutsal metinler, dini ve felsefi eserler temel kaynaklarımızı oluşturacaktır.

Son olarak çalışmamızın planı hakkında genel bir bilgi vermek gerekirse birinci bölümde Tanrı-insan ilişkisi, temel kavramlar ve entelektüel bağ-

28 Toshihiko İzutsu, *İslam' da Varlık Düşüncesi*, Çev. İbrahim Kalın, İstanbul 1995, s. 20.

lamlar çerçevesinde incelenerek düşünsel paradigmaların yapı taşları tanıtılmaya çalışılacaktır. İkinci bölümde ise dua ve deizm başlığı altında Tanrı'dan bağımsız kendi kendine işleyen bir dünya tasavvuru, dua ve modern durumdan hareketle duayı anlamlı kılacak paradigmadan yoksun olmak ve dua ve din başlığı altında ise Tanrı'nın hayata müdahil oluşunu yaşamak (İslam dini örneği) incelenmeye çalışılacaktır.

1. bölüm

dua ve tartışmalar

"de ki: duanız olmasa,

Rabbim size ne diye değer versin!"

Kur'an-ı Kerim, Furkan: 25/77

a- din dili ve dua

a.a- kavramsal analiz

D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer'a*, Din Felsefesi'nin konu ve amaçlarına ilişkin var olan tartışmalara dikkat çekmek için *Din Felsefesi alanında çalışmak Babil Kulesi üzerinde çalışmak gibidir* cümlesiyle başlar. Ona göre zorluğun en önemli boyutunu felsefenin din hakkında ne söyleyebildiği/söyleyebileceği hususu oluşturur. Yine o, Wittgenstein'ın felsefi bir sorunun doğası üzerine söylediği birkaç cümleyi seçip• bu cümleleri yorumlarken kendi Din Felsefesi anlayışına ilişkin bilgiler de verir. Özetle, "Wittgenstein'ın *felsefe her şeyi olduğu gibi bırakır* cümlesi yanlış anlaşılmaya açık olsa

• "Felsefi bir sorunun özünde; 'Yolumun nereye çıkacağını bilmiyorum' vardır. Felsefe hiçbir şekilde dilin doğru kullanımına müdahale etmez; sadece nihayetinde dili tanımlar. Çünkü felsefe dile zemin de oluşturamaz. Felsefe her şeyi olduğu gibi bırakır." (*Philosophical Investigations* (I: 123-4)'dan yorumlayarak aktaran) D.Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, s.1.

da Wittgenstein'ın söylediği şey eğer felsefeci dinin tanımını yapmak istiyorsa, yapacağı şey inananların ne yaptığına ve ne söylediğine dikkat etmesi gerektiğidir" der.[1]

İnananın söz ve davranışlarını öne çıkaran bu saptamaların dinin felsefi tanımını, bir inananın inançlarını açıklamasından elde edilen ifade ile eşleştiriyor şeklinde anlaşılabileceği mümkün olsa da burada kasdedilen şeyi duadan hareketle söyleyecek olursak duanın anlamının dua eyleminin gerçekleştirilmesiyle tamamlanacağı gerçekliğine dikkat çekmektir.[2]

Burada altını çizmemiz gereken birkaç nokta daha var. Bunlardan ilki Çağdaş Din Felsefesi'ndeki kimi yaklaşımların dini ifadelerin geçerliliğini test edebilecek bir tür anlam normunu çıkarmayı hedefledikleri düşünülse bile felsefenin böylesi bir görevinin olamayacağıdır. İkincisi ise, dindar insanların söyledikleri her şey hemen kabul edilmelidir, gibi bir yargının kabülüdür. Böylesi bir kabül de felsefi bir tutum değildir. Çünkü dindar insanlar da felsefeci, bilim insanı ya da herhangi bir insan gibi hata yapa-

1 D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, s. 1.

2 D. Z. Phillips, *age*, s. 2-3

bilir. Onun da takıldığı noktalar olabilir. Dikkate alınması gereken asıl unsur dinde bulunan ölçütlerdir. Bu ölçütler bize bir kavram hakkında söylenebilecek olanın sınırlarını gösterir. Ölçütler derken kastedilen şey ise *gramer*dir. Grameri, kavramın kullanıldığı içerik olarak okuyabiliriz.[3]

Bir başka şey ise dini anlatımın çift boyutluluğudur. Dînî anlatımın bu iki özelliği, yani anlamlı ve edimsel olması, bize dinî pratiklerin iki yüzünü gösterir: Bu iki özellik dînî tutumu önceden varsayar ve onu gerçekleştirir. Pratikler, dinî eğilimden doğar ve dinî gidişatın sonuçları olarak isimlendirilebilir. Yani dindar insanı anlamak onun tutumunun gerçekleştirici pratikleri vasıtasıyla nasıl dindar olduğunu anlamaktır denilebilir.[4]

Bu hatırlatmalar ve tartışmalar duanın ansiklopedik tanımlarını okurken bize farklı kapılar aralayacaktır. Tanrı'ya seslenmek, davet etmek, yardıma çağırmak, talepte bulunmak, sormak, yalvarmak, dilekte bulunmak, yakarmak anlamlarına gelen *dua* küçükten büyüğe, aşağıdan yukarıya, aciz olandan güçlü olana doğru meydana gelen bir istek ve niyaz-

3 Bkz. D. Z. Phillips, *age*, s. 6 vd.

4 Antoine Vergote, *Din İnanç ve İnançsızlık*, Çev. Veysel Uysal, İFAV, İstanbul 1999, s. 235-236

da bulunma; içtenlikle yardım talep etmedir.[5] İnsanın *tabiatüstü* ile iletişime girdiği etkinlik olarak ise, sembolik bir nesne vasıtasıyla niyeti yansıtan anlamlı bir jest olarak kabul edilebilir: Andes yerlilerinin yaptıkları küçük çakıl yığını, Sioux yerlilerinin sessizce sundukları duman, Hristiyanların yaktıkları mum veya Müslümanların ellerini açmaları gibi. Tek bir beden jesti, söze dökülmeksizin yalvaran niyeti yansıtabilir. Beden, duruş vaziyeti veya hareketi ile dua edebilir; aynı şekilde de kelimeler olmaksızın jestin dili vasıtasıyla vücut başkasına minnettarlığı, aşkı veya dayanışmayı ifade edebilir.[6]

Hâsılı çok geniş bir ifade ediş imkânına sahip olan dua, insanın sığınıp yakarışını, Tanrı'nın yüceliği karşısında çaresiz ve aciz olduğunu itiraf etmesini, sevgi ve tazim/yüceltme duyguları içersinde O'ndan lütuf, yardım ve af dilemesini kapsar.[7] *Yara-*

5 Mukâtil b. Süleyman el-Belhî el-Horâsânî; *Kur'ân Terimleri Sözlüğü el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Qur'âni'l-Kerîm*, Tah. Abdullah Mahmut Şahhate, Çev. M. Beşir Eryarsoy, İşaret Yay., İstanbul 2004, s.377-380; Rağıb el-İsfehani, *Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, Kahraman Yay., İstanbul 1986, s. 244-245; Hasan Akay, *İslâmi Terimler Sözlüğü*, İşaret Yay., 3. b., İstanbul 2005, s. 101-104.

6 A. Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, s. 236.

7 Abdullah Yıldız, *Dua Söylemden Eyleme*, Pınar Yay., İstanbul 2006, s. 17.

tılmış olan, sınırlı gücü bulunan ve her zaman başkasına ve başka şeylere muhtaç olanın bir şey istemesi, bir yakarış olduğu için samimi bir tazimi içerir.[8]

Arap dilinde "çağırmak, seslenmek, istemek, yardım talep etmek" manasındaki da'vet ve da'va gibi bir mastar olarak karşımıza çıkan kavram, aslında hemen bütün dillerde rica, istek anlamlarına gelen kelimelerle dile getirilir. Tanrı'ya hayranlık, itiraf ve şükran ile yalvarışı içerisinde barındırır. Esası Tanrı'yı anmak ve O'na saygı sunmak olan dua, insanın kendi varlığının bilincinde olarak acizliğinin idrakine varıp Yaratıcı'ya sığınmasıdır.[9] Başka bir deyişle bu hal insanı bütüncül bir anlama ulaştıra-

8 İbn Teymiyye, *Dua ve Tevhid*, Çev. Abdi Keskinsoy, Pınar Yay., 5. basım, İstanbul 2006, s. 8 vd. Zaten Theodor Deman'ın ifadesiyle "Esas itibariyle din tasavvuru ilahi olanı ihtiva eder. 'Yaratılmışlık duygusu' ifadesinde insan, kendinden başka biriyle ilişki içine konulmaktadır. İnsan Tanrı karşısında bu duyguyu taşımadığı sürece gerçek din de yoktur." Bkz. Theodor Deman, "Din ve Bilgi", *Din Felsefesi Yazıları I*, Der. ve Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., Bursa 2001, s. 130; C. S. Yaran da Lebniz'den hareketle "yaratılmış olmak yetkinsiz ve sınırlı olmak anlamına gelmektedir" diyerek yaratılmış olmanın başka bir boyutuna dikkat çeker. Bkz. Cafer Sadık Yaran, "Leibniz'de Teodise ve Savunma", *Felsefe Dünyası*, Sayı 29, Ankara 1999, s. 84.

9 Fevzi Zülaloğlu, *Kur'an'da Dua ve Rasullerin Dua Örnekleri*, Ekin Yay., İstanbul 2005, s. 21.

cak olanı tecrübe etme imkânı sağlar.[10] *İslam Ansiklopedisi* dua maddesinin 'İslam Öncesinde Dua' isimli alt başlıklı bölümünde ise "İlkel topluluklarda görülen müşterek dua; aile reisi, kabile başkanı veya rahibin yakarışlarına cemaatin katılması (âmin demesi) şeklinde olmaktadır. Kötülüklerden korunma ve dünya nimetlerinden faydalanma isteği duanın iptidai halinin tespitinde en belirleyici özelliktir" denilmektedir.[11] Aslında burada anlatılmak istenen bütün toplumlarda ve dinlerde duanın temelli bir yere sahip olduğu gerçeğidir.[12]

10 Dini tecrübe, tanımı gereği ilk tecrübenin ötesindedir; bunun için dini tecrübe ilk tecrübenin aşılmasıyla gelişir. Bkz. F. A. Isambert, "Din Fenomenolojisi", *Din Bilim Yazıları I*, Der. ve Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., Bursa 2001, s. 97.

11 Osman Cilacı, "Dua", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 9, TDV Yay., İstanbul 1994, s 529-530. Burada şu notu düşmeden geçemezdik; Her ne kadar bilimsel olmaktan daha çok aydınlanmacı önyargılarla oluşturulmuş ilkel topluluklar ve duanın iptidai hali gibi evrimci tanımlamalar ve bu ve benzeri ifadeler herhangi bir ansiklopedi için içerisinde bulunduğumuz bilimsel vasatta belki sıradan bir yanılsama olarak değerlendirilebilir olsa da TDV tarafından hazırlanan bir ansiklopedide böylesi ifadeler görmezden gelinmemelidir.

12 Dinlerde dua için Ayrıca bkz. Sam D. GILL; "Prayer", *Encyclopedia of Religion*, Ed. Lindsey Jones, 2. b., Gale&Thomson, ABD 2005.

Duaların bir din içinde farklı anlamlara gelebileceği, dünyanın farklı dinlerinde sunulan farklı dualar da olabileceği, bütün bu duaların Tanrı'yla konuşmak anlamına gelebildiği ve her birinin anlamının kendi bağlamı tarafından belirleneceği dile getirilmiş olsa da bütün bu duaların arasında *hangi dualar gerçek Tanrı'ya yapılandır*? sorusunun altı çizildiğinde şimdilik daha önce verilmiş bir cevabı aktarmakla yetinerek, "Bir felsefeci olarak yukarıdaki soruya başkası adına gerçek Tanrı'nın kim olduğunun kararını vermeye yeltenmek bizim görevimiz değildir" diyebiliriz.[13]

Toparlayacak olursak, ilkin yaratıcı Tanrı inancına bağlı bütün inanç sistemlerinde dua temel ve odak kavramlardan biri olarak insanın bir taraftan kendi ihtiyaç ve eksiklerinin telafisi, diğer taraftan daha mükemmele ulaşmasını hedefleyen bir diyalog vasıtası ve sınırlı, sonlu ve aciz olan varlığın, sınırsız ve sonsuz kudret sahibi ile kurduğu bir köprüdür. Bu nedenle insanoğlu tarihin hiçbir döneminde duadan uzak kalmamıştır. İkinci olarak okumalarımızdan anlaşılabileceği üzere duada insanın kendi durumunu arz etmesi sözkonusudur. Bu ilişkide insan, kendini yaratan ve rızkını veren Rabbine yönelerek,

13 D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, s. 149.

acizliğini, güçsüzlüğünü dile getirir; hatalarını ve eksikliklerini ileterek yardım, bağışlanma, af ve merhamet, güç ve destek ister.

Ancak dua, insanın durumunu, acziyetini, sıkıntılarını, arzu ve isteklerini Tanrı'ya arz edip her şeyi O'na havale etmesinden ibaret değildir. Dua; Tanrı'nın mutlak iradesi ve sınırsız kudreti karşısında insanın acziyetini ifade ve itiraf anlamına gelirken; O'nun kendisine verdiği yapıp-etme özgürlüğünü kullanmaya başlaması anlamına da gelmektedir. Dua insanın Tanrı'nın rızasına uygun olarak gerçekleşmesini arzuladığı şeyi kalbi ve diliyle telaffuz etmesi, dillendirdiği hedefe bizzat yönelmesi, bu yönelişi kesin bir irade ve karar haline getirip amacına ulaşmak için bütün gayretini ortaya koymasıdır. Yani duanın bir anlamı da *İlahi Davet*'e icabet etmek olmaktadır. Böylece dua ilahi çağrıya *evet* anlamına gelmektedir.[14] Dinin tezahür ettiği arkaplanda insan, yalvaran, yakaran olarak takdim ediliyor ki zaten duaların çoğunluğu minnettar hatırayı, ilâhî ihtişamın ilânını ve talebi birbiri ardına getirir. Dua ke-

14 İbn Abbâs, "Duanız olmasaydı Rabbim size değer verir miydi?" (Furkan: 25/77) ayetini, "duânız îmânınız demektir, zira sözlük anlamı itibarıyla da dua imandır" diye tefsîr etmiştir. (Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahih*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, Kitabu'l-iman, s. 8.

limesinin etimolojisi, duanın yapısını belirleyen durumu da hatırlatıyor; yani dua insanın Tanrı ile konuşurken, kendi geçici durumunun şuuruna varmasını da ifade etmektedir.[15] Ezcümle dua inanan insanın aşkın varlığa yönelimi; birey için fıtrî bir eğilim ve vazgeçilmez bir ihtiyaç; evrenin ürpertici sessizliği içinde, insanoğlunun kendine bir cevap alabilmek arzusuyla içinde hissettiği derin bir hasret ve iştiyakın ifadesi olarak yalvarış ve yakarış anlamlarını içermektedir.[16]

Bu tanımlamalar etrafında dua ile oluşan şeyin neliğine ilişkin okumalarımız, oluşan anlamın/anlamanın insana ait boyutunda bizi olumsal ve zorunlu olanı fark etmeye yöneltecektir.

Duanın, insanın Tanrı'yla olan ilişkisinin insan tarafından farkındalığı anlamına gelmesi bir tecrübenin yaşanmışlığını imler. Bu sürece dahil olan insan sonsuzluğu ve bitmez tükenmez bir *umud*u yaşar. Tillich'in ifadeleriyle söyleyecek olursak, "Dini tecrübede Tanrı'nın gücü, herhangi başka biri tarafından üstesinden gelinemeyen, ontolojik terimlerle yokluğa sonsuz direniş ve onun üstünde ebedi zafer

15 Bkz. A. Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, s. 238.

16 Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Sönmez Matbaası Yay., Samsun 1993, s. 69; Hayati Hökelekli, Din Psikolojisi, TDV Yay., Ankara 1993, s. 219.

olan bir güç salahiyetinde varlık hissini harekete geçirir. Bu mukavemete ve bu zafere katılma, sonlu her şeyin kaderi olan yokluk tehdidinin üstesinden gelme şeklinde hissedilir. *Kadiri Mutlak*'a her el açmada güç, ilahi güç ışığında tecrübe edilir ve nihai gerçeklik olarak yaşanır."[17]

Buraya kadar yaptığımız okumalarla duanın, Tanrı-insan ilişkisinin en doğrudan ve her bir insan için tecrübe edilebilir boyutu olduğunu kavramsal anlamda ortaya koymaya çalıştık. Geldiğimiz aşamada felsefenin genelde dine, özelde ise duaya ilişkin ne söyleyebileceği hususuna ilişkin okumalarımızı sürdürmemiz gerekecektir.

a.b- felsefi tartışmanın sürekliliğinde dua ve dil

Dua ve dile ilişkin okumalarımıza felsefenin dinin mantıki ya da gayrı-mantıki olduğunu söyleyip söyleyemeyeceği tartışmalarından başlamanın iyi bir hareket noktası olacağını düşünüyoruz. Belki okumalarımızın sonunda söyleyeceğimizi başta özetlemek istersek ilkin, felsefe bilimin doğruluğunu kanıt-

17 Paul Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, Çev. ve Der. Aliye Çınar, Elis Yay., Ankara 2006, s. 114.

lamadığı gibi dinin doğrululuğunu da kanıtlamaz, diyebiliriz.

Hem bilimin ve hem de dinin kendilerine has kriterlere sahip olmasından hareketle bilim veya din içerisinde mantıki veya gayri-mantıki şeylerin olabileceğini, örneğin, bilimde düzgün bir şekilde gerçekleştirilen deneyin sonuçlarına bağlı kalmayı reddetmenin, dinde ise bir kimsenin gücünün Tanrı'nın gücüyle boy ölçüşeceğini düşünmenin gayrı-mantıki olacağını söyleyebiliriz.[18] Diğer bir deyişle mantıki ya da gayri mantıki gibi tanımlamaların her bir dilin kendi içerisinde bir değeri ve anlamı söz konusudur.

Bu saptamaların çoğu zaman göz ardı edildiği egemen modern batı kültürü, sınırlı bir anlam alanı içerisinde kalmaya zorladığı insanı sadece bir takım –bilim, ekonomi ve tarih gibi- diller içerisinde yaşamaya mahkum etmekle kalmamakta herhangi bir dili mutlak belirleyici ve tanımlayıcı konuma yükseltmektedir. Bu durum insanın dünyada var olma biçimlerinin bir kısmından vaz geçmek zorunda bırakılması anlamına gelmektedir.

Dahası din dilinin anlamsızlaştırılması veya unutmuşluğa terk edilmesi çabasının, insanın insan olmaklığına yönelik bir saldırı olduğuna ilişkin de-

18 D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, s. 24.

ğerlendirmeler de azımsanmayacak kadar çoktur.[19] Başka bir şekilde söylemek gerekirse, bilindiği üzere ideoloji, kültür ve değerlerden bağımsız bir insani varoluş alanının olabileceği fikri, naturalist bir fikirdir. Halbuki değerlerden bağımsız bilgi imkansız olduğu gibi, değerlerden bağımsız insani hayat da mümkün değildir.[20] Bu değerlendirmelere şu soruyu da ekleyebiliriz: Modernlik projesinin amacı olan sosyo-kültürel bütünlüğün kurulması sırasında, bu bütünlüğün içerisindeki gündelik hayat ve düşünce-

19 "Dinin kamuoyundan haksız yere dışlanmaması ve seküler toplumu önemli bir anlam verme menbaından kesmemesi isteniyorsa, seküler tarafın genel kamuoyunca kabul görecek sebepler bulmaya çalışırken dinsel dilin kendini ifade etme gücünü muhafaza etmesi gerekir." Jürgen Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, Çev. Kaan H. Ökten, Everest Yay., İstanbul 2003, s. 167-68. "Bir dilin bir zamanlar sahip olduğu anlamı ortadan kaldırmak isteyen seküler diller karışıklıklara neden olmaktadır. Tanrısal emirlere karşı gelmek insan elinden çıkma yasaları çiğnemeye, yani günah suça dönüştüğü zaman, bir şeyler kayboldu. Zira affetme arzusuyla başkasına yapılan haksızlığı ortadan kaldırma arzusu (ki hiç de duygusal değildir) iç içedir. İnsanoğlunun telafi etme imkanlarını tümüyle aşan boş yere kötü davranılmış, şerefi çiğnenmiş, katledilmiş haksızlık kurbanlarının karşılaştığı geçmiş haksızlıkların geri alınamazlığıysa bizi çok daha fazla rahatsız etmektedir." J. Habermas, *age*, s. 170.

20 Hüsamettin Arslan, "Bilgi, Naturalizm ve Değerler", *Bilgi ve Değer*, Ed. Şehabettin Yalçın, Vadi Yay., Ankara 2002, s. 92.

nin bütün unsurları organik bir bütünde olduğu gibi yerlerini alacaklar mıdır?[21]

Hâsılı din dilinin anlamsızlaştırılmasına yönelik modern bilimsel saldırı dinin bilime indirgenmesi arzusunu barındırır. Ancak sadece bilimin bekraundunu oluşturan aksiyomları ele aldığımızda bile *neden* sorusuna hep geri döndüğümüz bir gerçektir. Bu da metafizik düşmanlığının ve her bir şeyi bilimsel bilgiye indirgeme gayretkeşliğinin insanı nasıl açmaza sürükleyebildiğinin bizatihi bilimden yola çıkarak ulaşılan bir göstergesidir.[22]

Din diline ilişkin okumalarımızın bu aşamasında din dilinin genel özelliklerini hatırlayarak devam edecek olursak, bilindiği üzere, din dili bazı ön inançları, mesela, Tanrı'ya ibadet etmek, Tanrı diye bir varlığın varolduğunu ve bizim O'na tapınmamıza ve kendimizi adamamıza layık olduğunu farz eder; Tanrı'dan dilek dilemek Tanrı'nın duayı gerçekten işittiğini ve ona icabet edeceğini önceden varsayar. Bunlar ve benzeri dinî faaliyetlerin arkasındaki ke-

21 J. F. Lyotard, *Postmodern Durum*, Çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yay., 3. b., Ankara 2000, s. 146.

22 M. Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din felsefesine Giriş*, s. 325-326; Ayrıca bkz. Roger Trigg, *Akılcılık ve Bilim, Bilim Her Şeyi Açıklayabilir mi?*, Çev. Kadir Yerci, Sarmal Yay., İstanbul 1996, s. 283.

sin inançlar açıklığa kavuşturulduğunda, elimizde bir teolojik hükümler kümesi, Tanrı ve onun dünyayla ilişkisi hakkında bir doğruluk iddiaları kümesi olur. Bu durumda, teolojik terimleri, dolayısıyla da bu terimleri barındıran teolojik hükümlerin anlamını kavradığımız zaman, o hükümleri kabul etmek veya reddetmek için sahip olunabilecek aklî dayanaklar hakkında sorular sorabiliriz.[23]

Ayrıca önceki bölümlerde ifade edildiği üzere Tanrı'ya inanmanın ne anlama geldiği hakkında bir şeyler söylenecekse inanan insanların Tanrı hakkındaki duygu ve düşünceleri dikkate alınmak durumundadır. Başka bir değişle bu anlam alanı herhangi bir bilimsel etkinliğin bütünüyle kuşatabileceğinden öte bir anlama sahiptir. Yani şu, "bilimsel hakikat ve imanın hakikati, mananın aynı boyutuna ait değillerdir."[24]

Bunun unutularak hakikati bilimsel bilgi ile sınırlandıran sürecin en etkin tetikleyicisi olarak tanımlayabileceğimiz Pozitivizm bilindiği gibi temelde bilime sınırlar çizmekle kalmayıp, bilimin sınırlarına

23 M. Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din felsefesine Giriş*, s. 313-314; Ayrıca bkz. Erdal Baykan, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana*, Bilge Adam Yay., Van 2005, s. 81-100.

24 Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, Çev. F. Terkan, S. Özer, Ankaraokulu Yay., Ankara 2000, s. 77.

girmeyen şeyleri yok sayan bir espri taşır. Ona göre doğrulanamayan ifadeler anlamlı olamayacağına göre, bilimsel olarak anlamsız sayılan bu ifadelerin yüklemleri de gerçek değildir.[25]

Böylesine kaba ve sığ yaklaşımların insanlık üzerindeki etkileri hakkında yapılmış olan sayısız çalışma bir yana, insanlığın son yüzyıl içerisinde yüzyüze kaldığı travmaları hatırlamak bile bu yaklaşım hakkında yeterli bilgiyi verir. Hal böyle olunca bu durumun bilincinde olan kimselerin arayış içerisine girmeleri doğal ve önemlidir.

Bu anlamda Wittgenstein hatırlanmaya değerdir. Onun söyleminden hareketle toparlamak istersek o insanı *söylenemeyen* kavramının eşiğine getirir ve *üzerinde konuşulamayan konusunda susmalı* diyerek en azından sessizliği öğrenmeyi öğütler.[26] Bu yaklaşımın Batı düşüncesi açısından önemli imkânları barındırıyor olduğunu etkisinden hareketle söyleye-

25 İlhan Kutluer, *İki Denizin Birleştiği Yer*, Nehir Yay., İstanbul 1987, s. 77; Pozitivzm için bkz. Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, 2. b., Hece Yay., İstanbul 2002, s. 13-138.

26 Ludwig Wittgenstein, *Tractatüs Logico-Philosophicus*, Çev. Oruç Aruoba, 2. b., İstanbul 1996, (6.54) s.171; Konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Jean-Gérard Rossi, *Analitik Felsefe*, Çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yay., İstanbul 2001, s.27-32.

biliriz.• Bu ifade aynı şeyin konunun İslam düşünce geleneğinde nasıl anlaşıldığına ve tartışıldığına ilişkin merakımızı artıracaktır. Bunu yapabilmek için değinmemiz gereken birkaç tartışma daha var. Bunlardan ilkini, Tanrı-insan ilişkisi sorunu dua ekseninde nasıl bir açılım oluşturmaktadır? sorusu oluşturur.

• Ancak belki ilgili bölümde detaylandıracağımız şu son notu burada ifade etmeliyiz; Batılı paradigma içerisinde ulaşılan bu düşünsel aşama onlar için imkan sunmuş olsa bile İslami epistemoloji açısından aynı düzeyde bir orjinaliteye sahip olabileceği yargısı çok da sahici olmaz. Çünkü İslami epistemoloji açısından baktığımızda ilkesel olarak aynı sorunları aynı düzeyde yaşamamızı gerektiren zıtlıklar ve sorunlar söz konusu değildir diyebiliriz. Konuyla ilgili msl. bkz. Absar Ahmet, "İslam Bilgi Kuramını Keşfetmek", Dini Bilginin İmkanı, Der. Temel Yeşilyurt, İnsan Yay., İstanbul 2003; İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikat Kelam Felsefe Üzerine Araştırmalar*, İz Yay., İstanbul 1996, s. 129; İlhan Kutluer, *İslamın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İstanbul 1996, s. 14

b- tartışmalar

b.a- Tanrı-insan ilişkisi

Tanrı-insan ilişkisi düşün tarihinin en önemli problemleri arasında yer almıştır.[1] Dua da -en azından bizim baktığımız yerden- bu ilişkinin en merkezi kavramlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tanrı-insan ilişkisini dua ekseninde nasıl bir yaklaşımla okuduğumuza ilişkin olarak, dini kavramların anlamlılık ölçütlerini dinin kendi içinde aranması gerektiği ve bir kimsenin Tanrı'yı var olan veya olmayan bir varlık olarak düşündüğünde, Tanrı'ya inançla ne kastedildiğini asla anlamayacağı, düşüncesinin önemli olduğunu söyleyebiliriz. Bu süreçte dindar insanların ne söylediklerini anlamaya çalışmayan ama onların ne söylemesi gerektiği konusunda konuşmak sorunun sağlıklı bir şekilde tartışılamamasının nedenlerinden birini oluşturur.[2] Çünkü birçok kez vurgulandığı üzere, burada Tanrı'ya inanmanın ne anlama geldiğini araştıran bir kimsenin Tanrı'nın inananlar açısından ne anlam taşıdığı-

1 Bkz. M. S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 159. Ayrıca bkz. Erdal Baykan, *Düşünceye Gelmeyen*, s. 144-151.

2 Bkz. D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, s. 11-12

nı hesaba katmaması durumu sözkonusudur.[3] Konunun diğer boyutunda dini hayatın vazgeçilmez önemde bir ögesi olan duanın Tanrı'nın sıfatları bağlamında bir takım tartışmalara yol açtığı pek çok soru yer alır.

Bu soruları sağlıklı bir şekilde tartışabilmemiz için *dini anlama* biçiminin farklılığına ilişkin kısa bir hatırlatma yapmalıyız. Bunun en kolay yollarından biri herhangi bir okuma biçimiyle kıyaslamak olacaktır. Felsefi anlama ile dinsel anlama arasındaki farkı ortaya koyan şu örnek, vurgulamak istediğimiz şeyi izah etmektedir: "İnanan kişi *bana Tanrı anlaşılır kıldı* derken bir felsefe öğrencisi de *bana Sokrates anlaşılır kıldı* diyebilir. Bu iki şeyi birbirine karıştırmamak çok önemlidir. Felsefî anlama ile Sokrates arasındaki bağlantı olumsal iken, dinsel anlama ile Tanrı arasındaki bağlantı zorunludur. Açmaya çalışırsak, bir kişi, Sokrates olmaksızın da felsefi bir açıklamada bulunabilir ya da anlama noktasına ulaşabilir; fakat Tanrı'ya referansta bulunmaksızın dinî bir açıklamada bulunulamaz. Yani anlama ile inanç arasında içsel bir bağlantı vardır. Ayrıca bir felsefe öğrencisi öğretmeninden daha büyük bir filozof olabilirken inanan ne kadar ruhî ilerlemede bu-

3 Bkz. D. Z. Phillips, *age*, s. 81- 83

lunursa bulunsun, Tanrı'ya ulaşamaz. Yani dinî tefekkür esnasında Tanrı tarafından verilen anlama, felsefi anlama ile eşitlenemez. Hasılı kişi, Sokrates'i hesaba katmadan felsefi anlayışı dile getirebilir fakat Tanrı'yı ya da en azından tefekkür edilen ilahiyatı belirtmeden dini anlayışın bir açıklamasını yapamaz." [4]

O halde şunu söyleyebiliriz; Tanrı'nın inanan için zorunluluğu, hayatın anlamına eş bir durumu ifade etmektedir. Yani her bir inanan için hayatı anlamlandıran şey bizatihi Tanrı'nın ona lütfettiği anlamla oluşmaktadır. Tanrı'nın *lutfettiğ*ine ulaşma yolları içerisinde dua inanan kimselerin her birinin bizatihi deneyimleyebildiği bir yaşantı/imkan anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle herhangi bir inanan için bizatihi anlama ulaşmanın yolu dua olmaktadır. Duanın insan–Tanrı ilişkisindeki öznelliği, biricikliği ve evrenselliği insanın Tanrıyla olan ilişkisinin niçin zorunlu yani varoluşsal bir ilişki olduğu hakkında da bilgi verir.

Din hakkında sürdürülen bir soruşturmanın din dilinin ötesinde soruları da olacaktır. Ancak böylesi bir soruşturmanın belki de en önemli koşullarından birini bir dinin, dini gelenek içerisinde tartı-

4 Bkz. D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, s.78-80.

şılmasının gerekliliği oluşturur. Hal böyle olunca dini bilgi ve kavramların anlamlarını öğrenme deneysel doğrulama metodlarının ötesinde bir yöntemi gerektirir. Daha açık bir şekilde ifade etmek istersek, iman hakikati sadece bilimsel keşiflerle inkâr edilemeyeceği gibi onlarla da tasdik edilemez diyebiliriz.[5] Kaldı ki Tanrı'nın hakikatinin herhangi bir fiziksel nesne gibi açıklanamayacağını biliyoruz. Eğer bir kimse bunu yani Tanrı'nın hakikatinin fiziksel bir nesneye indirgenemeyeceğini anlayamazsa ya da insan ve Tanrı arasında bir fark olduğunu inkâr ederse o zaman o kişi artık duadan, Tanrı'yla konuşma olarak bahsedemeyecektir.[6]

Ayrıca Tanrı'yla konuşmaya ilişkin *yönelinenin ilahiliğinin konuşmanın doğasını belirlediği hakikati*[7] bu ilişkinin en temel aksiyomunu oluşturur diyebiliriz. Burada Z. Bauman'ın L. Kolakowski'den hareketle yaptığı değerlendirmeleri hatırlayabiliriz. O, dinin aslında ne olduğuna ilişkin arayışında Kolakowski'nin şu cümlelerinin altını çizer: "*Tanrı, ya da öz-yeterliliğin yetersizliği* başlığı altında

5 Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, s. 79; Donald Hudson, *Wittgenstein'ın Din Felsefesi*, Çev. Ramazan Ertürk, A Yay., Ankara 2000, s. 61- 62.

6 D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, s. 77.

7 D. Z. Phillips, *age*, s. 43.

Kolakowski, insanın varoluşsal durumunun dinselliğe gebe oluşu konusundaki analizi şöyledir; Din, Tanrı, cennet ve cehennem hakkındaki bir önermeler toplamı değildir. Din aslında insan yetersizliğinin farkındalığıdır ve zayıflığın kabulü ile yaşanır. Dinsel ibadetin değişmeyen mesajı şudur: *sınırsız ile sınırlı arasındaki mesafe daima sınırsızdır.*[8]

Dua bu mesajın insan tarafından bütünüyle içselleştirilerek insanın kendini sonsuz olanın inayetine emanet ettiğini sembolize etmektedir. Bu anlamda inananın Tanrı'ya yönelimi esnasında yaşanmakta olanın, yani dua ile dile getirilen bir isteğin, bir ricanın, bir sıkıntının, bir paylaşımın insana ait herhangi bir şeyin Tanrı tarafından malum olmayan bir şey olmaması durumu duanın anlamsız bir tekrar olduğu anlamına gelmeyecektir. Dahası belki de bu anda olmakta olan şey insanın aslına dönmesi ve bir oluşun gerçekleşmesidir. Ve bu oluş hayatın bütün ağırlığını hafifleten bir tutamaç olmaktadır.

8 Zygmunt Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul 2000, s. 239; L. Kolakowski'nin konuyla ilgili düşünceleri için ayrıca bkz. Leszek Kolakowski, "Din Felsefesi Üzerine", *Din Felsefesi Yazıları I*, Der. ve Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., Bursa 2001, s. 176-233.

Seçilmiş insanların/peygamberlerin haricinde sıradan herhangi bir insanın da her an Tanrı ile karşılıklı bir iletişim imkânı şeklinde okunabilecek olan dua yukarıda da hatırlatıldığı üzere inanan bir kimse için yaşamın olağan bir rüknü anlamına geldiği gibi onun varoluşunun anlamını da oluşturur. Yani inanan insan, yaşamı ve yaşamda nasıl eyleyeceğinden, neye nasıl karar vereceğine, yaşamının en mahrem anlarını ve sırlarını paylaşabileceği bir varlığa sahip olmanın psiko-sosyal güvenliği ile birlikte ontolojik anlamını da onda bulmaktadır.

Hâsılı Tanrı-insan ilişkisine yönelik tartışmaların bir kısmını dua ekseninde ele almaya çalıştığımız bu bölümde konu, Tanrı'nın varlığı/yokluğu şeklindeki ele alışların yanıltıcılığına kapılmadan, "varoluşumuz kendini birbirini izleyen olgulara indirgeyen kaba tesbiti aşar"[9] anlayışına paralel, Tanrı hakikatine sahip/inanan kimsenin anlam dünyasının hesaba katılmasının niçin düşünsel bir zorunluluk olduğunu, dini anlamın, bilimsel anlamda olduğu gibi daha çok insanın kendi kendine sorduğu bazı soruları çözme konusundaki akli çabalar olarak anılan felsefi anlamı da aşan bir boyuta da sahip olduğu bilinciyle dile getirilmeye çalışılmıştır. Bu anlamda bir kav-

9 Bkz. Alfred N. Whitehead, "Din ve Dogma," *Din Felsefesi Yazıları I*, Der. ve Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., Bursa 2001, s. 175.

ram, ancak böyle bir merak ya da bilgi isteğine bağlı olarak bir sorun olur.[10] Hâlbuki "Din bilimlerinin anladığı şekliyle -bile- dindar insan, yaşanmış ve orijinal realiteyle, yani kutsalla ilişki içindeki varlıktır."[11]

Toparlayacak olursak, Tanrı'nın inanan için zorunluluğu bağlamında sürdürülecek bir soruşturmada dini geleneğin ihmal edilmesinin sakıncaları dikkate alınarak Tanrı-insan ilişkisinin dua bağlamında konuşulması dinin *insanın yetersizliğinin farkındalığı* anlamını öne çıkarırken, inanan için *ilahi inayet*in bitmez tükenmez rahmetini yaşayarak hayatın anlamını ve hayata tutunabilmenin imkanını oluşturduğunu söyleyebiliriz.

10 Frithjof Schuon, *İslam'ın Metafizik Boyutları*, Çev. Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 1996, s. 191. Dini ve felsefî bakış arasındaki fark için msl. bkz. Raymond Vancourt, "Hegel'in Din Felsefesi," *Din Felsefesi Yazıları I*, Der. ve Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., Bursa 2001 (25-118).

11 Bkz. Michel Meslin, "İnsan ve Kutsal", *Din Bilim Yazıları I*, Der. ve Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., Bursa 2001, s. 1.

b.b- dua ve tanrı

Bilindiği üzere Tanrı'nın muradının değişip değişmeyeceği sorunu dini düşüncenin en kadim tartışmalarından birini oluşturur. Modern algının duanın anlamını yadsıyan paradigmasının etkilerine geçmeden önce kadim zamanlardan beri devam etmekte olan bu tartışmaya nedensellik bağlamında değinmemiz gerektiğini düşünmekteyiz. Buradan hareketle bilinen bütün dini inanışlarda var olan duanın, nedensellik bağlamında soruşturulması Tanrı'nın muradına ilişkin tartışmalara olduğu gibi insana ve yaşanılan hayatın anlamına ilişkin açılımlar sağlayacağı varsayılabilir.

Konuya ilişkin oluşacak soruları doğru bir şekilde sorabilmemiz için önce nedensellik olgusuna değinmemiz gerekecektir. Bu anlamda öne çıkaracağımız temel sorulardan ikisi şunlardır: Her şey birbirine nedensellik bağıyla mı bağlıdır? Tanrı-insan ilişkisini nedensellik bağlamında anlayabilir miyiz? Bu ve benzeri soruların işaret ettiği nedensellik olgusunun İslam filozofları tarafından da sıkça başvurulan bir açıklama biçimi olmakla birlikte bilindiği kadarıyla Aristoteles'e ulaşan bir süreci vardır. İlgili yerlerde vurgulanacağı üzere bir şeyin nedensellik kalıbı içerisinde anlaşılması yönündeki formülasyona ilk günden beri ciddi eleştiriler çeşitli şekillerde sürdürülmüştür.

Batıda, Yeniçağ düşün dünyasında etkili bir şekilde *Hume* tarafından sorgulanan nedensellik, rölativite ve kuantum kuramlarıyla ciddi bir şekilde değer kaybetti denilebilir. Öyle ki gelinen aşamada evrende düzenle birlikte *rastlantı*nın ve *kaos*un olduğu yargısından hareketle *benzer nedenlerin benzer sonuçlar oluşturacağı* bilimsel bir doğru olarak kabullenilmemeye bile başlanmıştır.

Bizi ilgilendiren kısmıyla özetlemek gerekirse, insan hakkında konuştuğumuzda onun eylerken her şeyin daha önceden belirlenmiş olduğu yargısından hareket ederek bir tasavvur oluşturulamayacağını varsaymalıyız. Çünkü insan, hayatını bir iradeye sahip olarak ve ahlaki sorumluluk bilinciyle hareket etmesi gerektiği şeklinde kurgulanan söylemler çerçevesinde oluşturmak durumundadır.

Burada Kolakowski'nin ahlaki sorumluluk bilincine ait değerlendirmelerinde altını çizdiği şey bizim de sahip olduğumuz bir yargıyı dillendirir: "Ahlaki sorumluluk bilincinin Tanrı'ya imanla anlam bulacağını söyleyebiliriz. Başka bir değişle böylesi bir imana sahip olmadığımızda ne yaparsak yapalım yaptığımız şeyi meşrulaştırarak onun iyi olduğunu her zaman kanıtlayabileceğizdir."[12] Bunun böyle ol-

12 Bkz. Leszek Kolakowski, "Din Felsefesi Üzerine" s. 229.

duğu insanın *diğer şeylerden* farklı olduğu hatırlandığında ve bilimsel yasalar çerçevesinde oluşan kabullerin ötesinde değerlendirildiğinde görülecektir. Kaldı ki eyleyen insanın hallerinin nedensellikten hareketle bilim kurallarıyla belirleneceğine yönelik bir yaklaşım, insanın farkındalığını yok saymak anlamına gelmekle kalmayacak, zorunlu olarak mantıksal bir paradoks da oluşturacaktır.

Bu genel değerlendirmelerden sonra nedensellik olgusu ve duanın kabülünün nasıl bağdaştırılabileceği sorununa ilişkin; "Duanın kabulü deneysel değil, dini bir olgudur. Bunun için nedensellik alanına girmez; hatta onun büyüyle de ilgisi yoktur. İyileşmek isteyen hasta iyileşip iyileşemeyeceğini bilmediği gibi, ölüp ölmeyeceğini de bilemez. Şifa ve hastalık, Tanrı için, inayette bulunma veya imtihan etme vasıtasıdır. O zaman Tanrı'dan bir şey isteme, gerçekte, onun iradesine boyun eğme anlamına gelir" değerlendirmesi kayda değer görünmektedir.[13]

Hâsılı konuyla ilgili tartışmaların seyri çok farklı şekillerde oluşmuş olsa da dini düşünce, insanın alemde var olan kanunları bütünüyle kuşatabil-

13 F. A. Isambert, 'Din Fenomenolojisi', *Din Bilim Yazıları I*, Der. ve Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., Bursa 2001, s. 97-98.

mesi imkanından yoksun olmasından hareketle, sürüp gitmekte olan hayatta karşılaşılan şeylerin kimi zaman bilinen sebep-sonuç ardışıklığı içerisinde oluşmadığına vurgu yaparak insanın böyle durumlarda, bütün sebeplerin üzerinde sebepler-üstü bir gücü araması gerektiğini söyler ve mucizeyi hatırlatır. Bu itinalı ifadelendirmelere rağmen Tanrı'nın âleme koymuş olduğu düzenin bütünü insanın düzenlilik olarak ifade ettiği olguyla kuşatılamaz olduğu da ifade edilir. Başka bir deyişle, hayatın akışı içerisinde öylesi anlar/haller söz konusudur ki sıradan sebep-sonuç anlayışı ve ilişkisini aşmaktadır. Hem insan hayatında ve hem de âlemin diğer unsurları içerisinde hep olagelmekte olan ve bilinen sebeplerin izah edemediği böylesi durumlar bize bilinenin ötesini hatırlatır. Bu hatırlama *Tanrı'yı hatırlama*dır.

Bu süreç içerisinde oluşan şey sihir olmadığı gibi, nesnel çerçevesi de belli değildir. Ayrıca deney ve gözlemle de tahlil edilebilir değildir. O, Tanrı'ya samimiyetle yönelmek ve O'nun *gaybi yardımlar*ının ve izninin olmadığı hiçbir şeyin kainatta gerçekleşmeyeceği bilincine ermek durumudur. Sonuçta dua, Tanrı'dan bağımsız kendi kendine işleyen alem tasavvurlarını yanlışlarken sihir ya da benzeri sapkınlıkları da reddetmek anlamına gelmektedir.

Burada duanın neliğine ilişkin sık sık tekrarladığımız *inanan biri dua ettiğinde Tanrı'yla konuşmuş olur* yargısına ilişkin birkaç hususu dile getirmemiz gerekirse ilk başta şunu söyleyebiliriz: İnananlar dua ettiklerinde onların Tanrı'yla konuştuklarını düşünmelerine hiç kimse itiraz etmez. Çünkü insan her halükarda kendi kendine konuşup konuşmadığı hakkında yanılgıya düşmez. Ancak kapıyı çalan biri 'Evde kimse var mı?' diye sorduğunda elbette kendi kendisiyle konuşmuyordur ama evde kimse olmayabilir de. Yani duanın dili 'birine' hitap ediyor gibi görünse ve bu 'birisi' var mı sorusunun anlamlı olduğu düşünülebilir olsa bile, felsefenin görevi kişinin Tanrı'yla konuşup konuşmadığını araştırmak değil Tanrı'yla konuşmayı kabul veya inkar etmenin ne anlama geleceğini sorgulamaktır, yaklaşımı önemlidir.[14]

Bu bağlamda bir başka tartışma konusu dua ve kader ilişkisi olmuştur. "Kader Allah'ın ezeli hüküm ve takdiri, kaza ise o takdir edilen şeylerin zamanı gelince vuku bulması olduğuna göre dua bu takdir ve vukua gelmede ne derece etkili olabilir."15 Bunu şu önermelerle de ifade edebiliriz. İnsanın duada is-

14 Bkz. D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, s. 30 vd.

15 Osman Cilacı, *Psiko-Sosyal Açıdan İlahi Dinlerde Dualar*, Arı Basımevi Yay., Konya 1982, s. 48.

tediği şey, onun için ezelde takdir edilmişse, o dua etse de etmese de kesinlikle meydana gelecektir. Takdir edilmemişse; bu durumda, insan onu ister arzu etsin ister etmesin, onun gerçekleşme imkanı yoktur. Bu ve benzeri önermeler duanın gereksizliğine ilişkin sonuçlara kadar gidebilmiştir. Tartışmayı İslam düşünce geleneği örnekliğinde açmak istersek birçok din bilgininin eserlerinde böylesi bir değerlendirmenin çelişkilerine dikkat çekmekle yetinilmeyerek nedensellik anlayışı duanın gerekliliği bağlamında yorumlanarak ve bu çerçevede kurgulanan sorulara genelde duanın da sebeplerden biri olduğuna vurgu yapılarak başlanır: Bütün bu takdir edilenler, birtakım sebeplere bağlı olarak takdir edilmişlerdir. Bu sebeplerden biri de duadır. Ezelde yazılan, sebebinden soyutlanarak değil, aksine sebebiyle birlikte takdir edilmiştir. İnsan, bir şeyin varlık sebebini gerçekleştirdiğinde mukadder olan şey meydana gelir. Bu sebebi yerine getirmediği sürece, takdir edilen şey de gerçekleşmez. Tokluk, yemek yenilip su içilmesine; çocuğun dünyaya gelmesi, cinsel ilişkiye; topraktan ekinin çıkması, tohumun ekilmesine; hayvanın canının çıkması, kurban edilmesine bağlanmıştır. Aynı şekilde cennete veya cehenneme girmek de amellere/davranışlara bağlanmıştır.[16]

16 Bkz. İbn Kayyim El Cevziyye, *Dua ve Yaşam*, Çev. Osman

Gazali, *İhyau Ulûmi'd-Din* adlı kitabında, dua hakkında uzun bir bölüm olan *Kitabu'l-ezkâr ve Daavât*'da (c. I, s. 277-311) duanın kaderle bağdaşmazlığı itirazına şöyle bir cevapla açıklık getirmiştir: "Kader duayla kötülüğü engelleme imkânını içerir; tıpkı okun kalkan ile engellenmesi gibi ya da suyun topraktaki tohumun yeşermesine sebep olduğu gibi."[17]

Arpaçukur, İlke Yay., 3. b. İstanbul 2005, s. 36.

17 Ebu Hamid Muhammed Gazali, *İhyau Ulûmi'd-Din*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, c. I, Beyrut 2001, s. 310: ("Kendisinden kaçınılması imkansız olan kazaya rağmen duanın faydası nedir diye soracak olursan bilmiş ol ki dua ile belanın üstesinden gelinmesi de kazadandır. Dua belanın defedilmesinin ve rahmetin celb edilmesinin sebebidir. Kader duayla kötülüğü engelleme imkânını içerir; tıpkı okun kalkan ile engellenmesi gibi ya da suyun topraktaki tohumun yeşermesine sebep olduğu gibi. Asıl kaza tohumun toprağa atılmasıdır denecek olursa bilinmeli ki sebebin müsebbeple beraber olması ilk kazadır. Bu işte bir tedricilik vardır; hayrı takdir eden bir sebeple onu takdir ettiği gibi şerri takdir eden onun defedilmesi için de bir sebep takdir etmiştir. Basireti açık olan için bunda bir tenakuz yoktur. Hem dua kalbi huzura erdirir ve ibadeti de gayesine ulaştırır.") Bu ve benzeri değerlendirmelerin temelinde İslam Peygamberinin hadisleri olduğunu söyleyebiliriz. ("Bir gün Resulullah'a: 'Tedavi için kullandığımız ilâçlar, şifâ isteğiyle okunan dualar ve düşmanlardan korunmak için kullandığımız kalkan gibi koruyucu şeyler hakkında ne buyurursun, bunlar Allah'ın kaderinden bir şeyi geri çevirir mi?' diye sorulduğunda Resül-i Ekrem 'Bunlar da Allah'ın kaderindendir' buyurdu.") (İbn Mace, Tıb, 1).

Başka bir anlatımla, "Açlık, susuzluk, üşüme ve çeşitli korku ve endişeler, kaderin bir parçasıdır. Bütün mahlûkat, bu kaderi yine kaderle kendilerinden uzaklaştırmaya çalışır. İşte böylece Allah kimi buna muvaffak kılar ve ona aklıselim ile davranma yeteneği bahşederse o, âhiret hayatında bekleyen azap kaderini tevbe, iman ve salih amel kaderi ile kendinden uzaklaştırır. Dünyanın ve âhiretin kader terazileri aynıdır. Çünkü dünyanın ve âhiretin Rabb'i tektir ve onları aynı aslî sebepten dolayı yaratmıştır. Bu aslî sebepler birbiriyle çelişmez ve birbirinin hükmünü kaldırmaz."[18]

Diğer bir husus ise, duaya cevap verilmesi o duada dile getirilen istek ve arzuların yerine getirilmiş olması anlamına mı gelmektedir? sorusudur. Bu soru hemen bütün din bilginleri tarafından Kur'an'dan ve İslam Peygamberi'nin sözlerinden hareketle duaya cevap verilmesini, dua edenin isteklerinin aynıyla yerine getirilmesiyle sınırlamanın doğru olmadığını söyleyerek açıklamaya çalışmışlardır.[19]

18 İbn Kayyim El Cevziyye, *Dua ve Yaşam*, s. 44.

19 Bu ve benzeri açıklamalar için sık sık İslam Peygamberi'nin hadislerine yer verilir: "Günah ya da akrabadan alakayı kesme olmadıkça, kulun Allah'a yapmış olduğu duanın karşılığında, Allah ona ya istediğini verir ya da benzeri bir belayı ondan önler";

Bunun nedenlerini şöyle özetleyebiliriz; insanın, içerisinde bulunduğu halin baskısıyla sadece o anı ve o anda oluşan haleti ruhiye ile isteklerini oluşturarak, geleceği ve daha başka şeyleri ihmal etmiş olabilme ihtimali çok yüksektir. Allah ise hem bugünü hem de geleceği bilerek duaya icabet eder. Mevlana'nın ifadeleriyle söylemek istersek, "Nice dualar vardır ki ziyan etmedir, ölüp gitmedir; noksan sıfatlardan münezzeh Tanrı, ululuğundan duymaz o duayı."[20]

Toparlarsak İslam düşünce geleneğinde, "Duaya muvaffak kılınmak kabulü de beraberinde getirecektir, yani duaya muvaffak kılınan kimsenin, duasının kabulü de murad edilmiş demektir" anlayışının ilk dönem Müslümanlarının duaya ilişkin düşüncelerinin temelini oluşturduğuna dair örnekler verilir ve Kur'an'dan da deliller getirilerek "...Bana dua edin, duanızı kabul edeyim..." (Kur'an, Mü'min 40/60) ayeti bu anlamda yorumlanır.[21]

"Mutlaka Allah ona dilediğini verir ya da ahirette ona ondan daha iyisini saklar ya da ondan herhangi bir belayı önler." Bkz. Er-Rudani, *Büyük Hadis Külliyatı Cem'ul-Fevaid min Cami'il-Usul ve Mecma'uz-Zevaid*, s. 235 (9223, 9224).

20 Mevlana, *Mesnevi*, II/141.

21 İbn Kayyim El Cevziyye, *Dua ve Yaşam*, s. 38-39.

Konunun bir başka boyutunda ise duanın insanın birey olmasını engelleyeceği varsayımı yer alır. Yani dua ile bireysel kimliklerin yok olacağı sanısı kimi insanları dua etmekten alıkoyan nedenlerden biridir. Bu anlayış içerisinde olan kimseler kendilerince kendi kendileriyle yüzleşmeyi ve ayaklarının üstünde durmayı tercih etmiş olmaktadırlar. Bu hal onların duayı insanın birey olarak içinde itibarını kaybettiği bir kölelik şekli olarak görmelerinden kaynaklanır.[22]

Görünürde benzeri bir tavır İslam düşünce geleneğinde Tanrı-insan ilişkisinin kendine has yorumunu oluşturan sufi dilde de sözkonusudur.• Ancak benzerlik sadece görünürdedir. Çünkü bir kısım sufinin duadan uzak durmayı önermelerinin nedeni

22 Bkz. D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, s. 106-107.

• İlk sûfiler insani zayıflıkla ilahi kudret arasındaki paradoksal ilişki üzerinde düşünmekten hoşlanmışlardır. (Örnek için bkz: Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, Çev. Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yay., İstanbul 2001, s.158 vd; Süleyman Uludağ, "Tasavvufta Dua Anlayışı" *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 9, TDV Yay., İstanbul 1994, s. 535-36). Çünkü paradoksal ifadeler düşünürün veya şairin dünyayı anlamlandırmasında bir çeşit örtülü anlatımlardır. Tanrı'nın bizim herhangi bir insani söz ve kategorilerimiz içinde kavranmasının imkansız olması, sufiyi ister istemez paradoksal ifadelere başvurmaya sevk etmektedir. Bkz. İbrahim Emiroğlu, *Sufi ve Dil (Mevlana Örneği)*, İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 143.

tevekkül etrafında kurguladıkları anlayışla Allah'tan gelen her şeye memnuniyetle katlanmak gerektiği ilkesini dua etmemek gerektiği şeklinde yorumlamalarıdır. Zaten genel sufi anlayışı duanın Tanrı'yla iletişimin bitmez bir aracı olduğu şeklinde oluşmuştur.

Her inanan inandığı *aşkın varlık*'a yaklaşma ve onunla iletişim kurma isteği içerisindedir. Bu nedenle ibadet inanan için Tanrı'ya şükranın bir ifadesi olmasının yanında hakikate ulaşma imkânıdır da. Başka bir deyişle bireysel veya toplu olarak yerine getirilen dinsel pratikler *aşkın olan*la bir iletişim imkânı olarak okunduğunda bu, insanın yaşamında, yapıp etmelerinde Tanrı'nın müdahalesinin farkındalığı anlamına gelecektir.•

Ancak modern hayatın oluşturduğu algı dünyası içerisinde hem kendi yapıp etmelerimiz hem de çevremizde olup bitenler bizlerin olayların sadece insanın iradesiyle ve onun kontrolünde vuku bulduğunu sanmamızı sağlamaktadır. Bu sanı çoğu kimse

• Bu anlama ek olarak dua, İslam Peygamberi'nin yaptığı ve öğrettiği şekliyle hem İslam bilginlerinin ve hem de sıradan müslümanın muhayyilesinde eşyanın hakikatini ve mahiyetini öğrenmek isteyen kimsenin yöntemi de olmuştur diyebiliriz. Bkz. Hanefi Özcan, *Maturidide Bilgi Problemi*, MÜİFV Yay., İstanbul 1993, s. 50-51.

için olağanüstü olarak nitelendireceğimiz bireysel ya da toplumsal bir durumla yüz yüze geleceğimiz zamana kadar sürüp gitmektedir.•

Aslında bu ve benzeri yaşantılar gelecek bölümde detaylı bir şekilde incelenecek olan modern algı sorunsalını farklı bir perspektifle okumamıza imkân sağlayacaktır.

Her ne kadar modern algı duanın anlamını ve insan için önemini yadsıyan bir değerler dizisinden hareketle oluşmaktaysa da gündelik hayatın içerisinde karşılaşılan *şeyler* insanı bu paradigmanın yetersizliğiyle yüz yüze bırakmaya devam etmektedir.

• Kierkegaard ölümünden birkaç gün önce hasta yatağında yatarken arkadaşı ona huzur içerisinde dua edip edemeyeceğini sorduğunda o şu cevabı verdi: "Evet yapabilirim ve dua ettiğimde önce günahların affı için, her şeyin affedilmesi için dua ediyorum. Sonra ölürken umutsuzluğa düşmemek için dua ediyorum ve ölümün Tanrı'yı memnun etmesi gerektiği sözü sık sık aklıma geliyor. Sonra en çok istediğim şey için, ölüm yaklaştığında biraz önceden bilebilmek için dua ediyorum." (Bkz. Soren Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yay., İstanbul 2005, s. 781-782) Bir diğer filozof Wittgenstein ise arkadaşına yazdığı bir mektupta "zaman zaman tuhaf sinirsel dengesizlik durumları yaşıyorum" diyerek ifade ettiği hastalık hali için... insana dua etmeyi öğrettiğini söyleyebilirim..."der. (Ray Monk, *Wittgenstein, Dahinin Görevi*, Çev. B. Kılınçer ve T. Er, Kabalcı Yay., İstanbul 2005, s. 734-735).

Whitehead'ın ifadeleriyle söylemek istersek "Modern dünya Tanrı'yı kaybetti ..." diyebiliriz.[23]

23 Bkz. Alfred N.Whitehead, "Din ve Dogma", s. 171

II. bölüm

dua, deizm ve din

a- dua ve deizm:

Tanrı'dan bağımsız, kendi kendine işleyen bir dünya olabileceği tasavvuru ya da duayı anlamlı kılacak bir paradigmadan yoksun olmak

Duanın neliğine ilişkin sürdürdüğümüz mülahazalarda dile getirilmesi gereken noktalardan birisi özellikle Aydınlanma sonrası etkinliği ve belirleyiciliği diğer bütün tasavvurlardan daha çok öne çıkan deistik Tanrı anlayışının değerlendirilmesi bağlamında dua merkezli bir yaklaşımın bize nasıl kapılar aralayacağı sorusu olacaktır.

Bilindiği üzere bir Tanrı tasavvurunun en önemli niteliği Tanrı'nın diğer varlıklarla ilişkisidir. Batıda yaşanan kilise ve diğerleri arasındaki mücadelelerin bir sonucu olarak oluşan gelişmeleri sonuçlarından hareketle okuduğumuzda Tanrı'dan bağımsız, kendi kendine işleyen bir dünya olabileceği tasavvuruna savrulmak bir paradigma değişimi anlamına gelir.

Bu sürecin düşünsel öncülerinden biri olarak görülen *F. Bacon*, insanın tabiatın hâkimi ve yorumlayıcısı olduğunu söyleyerek[1] ilginin doğaya yöneltilmesi gereğini savunmuş ve bilimsel ilerlemeciliğin temellerini atmış kabul edilir.[2] Bu yaklaşım ilerleyen süreçte dogmatik bir tabiatçı ön yargı ile oluşan tasavvurların belirleyiciliğine yol açarak, hayata müdahil olan Tanrı algısı tersyüz edilerek verili bir dünyanın olamayacağı sonucuna ulaşır. Okumalarımızı sürdürdüğümüzde, *şeyler* için herhangi verili bir düzen olmadığı zaman, dünyada, yalnızca insanların yerleştirebileceği kadar -daha fazla değil- anlam ve düzen olacağı ve en tepedeki düzen işinin en altda da icra edilmesi gerektiği -her bir bireyin kendi yaşamını şekillendirmesi ve yönlendirmesi gerektiği, yoksa yaşamlarının şekilsiz ve hedefsiz kalacağı- anlayışı oluşacaktır.

Bu durumun yani 'modern yaşam stratejisi akıllı ya da aptalca bir tercih meselesi değil, daha önce görülmeyen, tamamen yeni, yaşam koşullarına rasyonel bir uyum meselesi olarak anlaşılmalıdır' şeklinde değerlendirmelere konu edildiğini de ekle-

1 Francis Bacon, *Novum Organum*, Çev. Sema Önal Akkaş, Doruk Yay., İstanbul 1999, s. 7.

2 F. Bacon, *age*, s. 274.

meliyiz.[3] Artık "peygamberlerin yerini hukukçular ve idarecilerin aldığı; *Tanrı sevgisi*ni dayanışmaya, *vicdanı* yasalara saygıya dönüştüren"[4], devletle usu bir tutan ve devlete aydınlanmış bir despotun haklarını veren bir sürecin sonunda[5] oluşan tasavvurlar nihayetinde bir tasavvur olmaktan öte gerçekliğe sahip olmayacaktır.[6]

Bu genel değerlendirmelerle birlikte, temel tezleri arasında sayılan aşağıdaki başlıklar deizmin duaya bakışına ilişkin bizlere yol gösterecektir. Tanrı ilk neden olarak evreni varlığa getirmiştir. Tanrı, evreni yöneten değişmez yasaları da yaratmıştır. Tanrı yaradılışa, yarattığı evrene hiçbir şekilde içkin olmayıp, tıpkı bir saatçinin, saatini imal edip kurduktan

3 Z. Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 246.

4 Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, Çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1994, s. 46.

5 Alain Touraine, *Demokrasi Nedir?*, Çev. Olcay Kunal, 2. b., Yapı Kredi Yay., İstanbul 2000, s. 282.

6 Tasavvurlar ile Dinin Tanrısı'nın farklılığını şu cümleler çarpıcı bir şekilde ortaya koyar: "Filozofların Tanrı ismi ile tanımladıkları şey, bir tasavvurdan daha fazlası değildir. Fakat Tanrı, -İbrahim'in Tanrı'sı- bir tasavvur değildir; tüm tasavvurlar O'nda eriyip yok olurlar." Bkz. Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, Çev. Abdullatif Tüzer, Lotus Yay., Ankara 2000, s. 63.

sonra, onunla bir ilişkisinin kalmaması gibi, evrene aşkındır, evrene müdahale etmez. Süreç içerisinde, dinin kutsal kitabı, aklın ışığında analiz edilerek mistik öğelere ve mucizelere yer verilmemelidir anlayışından, peygamberlere ve dinlere gerek olmadığı iddialarına ve bir tür doğal din düşüncesini benimseyip savunmak anlamına kadar ulaşılır. Bilindiği üzere bu anlayış sekülarizm ve laisizmin gelişiminde de etkili olmuştur.[7]

Burada oluşan anlayışın farklılığını zihnimizde netleştirebilmek için *Teistik Tanrı*[8] tasavvurunun konuyla ilgili olarak öne çıkan özelliklerini hatırlamamız gerekirse; Tanrı'nın mükemmelliği, mutlaklığı, aşkınlığı gibi sıfatlarının yanında O'nun zât olarak düşünülmesi, dolayısıyla bir zâtta bulunabilecek işitme, görme, bilme, irade etme, cevap verme, adaletle hükmetme gibi ahlaki sıfatlarının olmasını okuruz. Ayrıca bir takım önemli farklılıklara rağmen Tanrı tasavvurlarına ilişkin teistik dinlerin tasavvurlarının önemli sayılabilecek örtüşümlerinden de söz

7 Erdal Baykan, *Düşünceye Gelmeyen*, s. 24-25.

8 Teistik Tanrı anlayışı için bkz. C. Stephan Evans, *Philosophy of Religion: Thinking About Faith*, Intervarsity Pres, Illinois 1982, s. 33-37.

edilebilir.[9] Hâsılı teistik Tanrı tasavvurunun ayırt edici özelliği, tabiata ve tarihe müdahale eden bir Tanrı tasavvuru olmasıdır diyebiliriz.[10]

Bu genel okumalar ve karşılaştırmalar Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında yapacağımız okumalarla daha açık hale gelebilecektir.

Deizm ile teizm arasındaki en temel farklılık, Tanrı'nın âlemi yarattıktan sonra müdahale edip etmediği ve buna bağlı olarak da vahyin kabul edilip edilmemesi noktasında ortaya çıkmaktadır. Bu yolla deizm temelde vahye dayanan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi dinlerden ayrılır; çünkü bu dinlerde vahiy Tanrı'nın âleme özel ve doğrudan bir müdahalesidir. Hâsılı deizm, doğal teoloji ve rasyonel bir ahlakın, dinin tek mümkün içeriğini meydana getirdiği savı nedeniyle vahyi, vahyin bildirdiği Tanrı'yı ve gönderdiği dini inkâr ederek, yalnızca akıl yoluyla kavranan bir Tanrı'nın var oluşuna uzanmaktadır. Aydınlanmaya damgasını vuran sekülerleşme sürecinin temel dayanağını meydana getiren deizm, bir yandan da ruhban sınıfının bir güç, kilise'nin kamusal otorite olmaktan çıkması ve böylelikle de, dinin

9 M. Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkanı ve Mahiyeti*, Kitabiyyat Yay., Ankara 2004, s. 8.

10 Bkz. Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 2002, s. 120-21.

kamusal hayatı terk edip kendi özel alanına, bireysel seçim ve pratiğin özel küresine çekilmesi sürecine de katkıda bulunmuştur.[11]

Sonuçta deist tasavvurda Tanrı aracılığı ile bir defa yaratılan kâinat, artık Tanrı'ya ihtiyaç duymadan kendi kanunlarıyla varlığını sürdürmektedir. Her türlü vahyi, ilhamı ve dolayısıyla vahyin bildirdiği Tanrı'yı, dini, takdiri inkâr ederek, sadece akıl ile idrak edilen bir Tanrı'nın varlığını kabul eden deizm, ilahi dine ve peygambere de ihtiyaç duymayarak *tabiî din* veya *akıl dini* diye isimlendirilen bir din anlayışını benimser.[12]

Gelinen aşamada Aydınlanmanın doğal bir sonucu olarak akıl ve bilime gösterilen büyük güven ortamında deizmin temsil ettiği görüş bilim dünyasına bir rahatlık getiriyordu. Süreç aklın ve bilimin egemenliğine doğru yol alırken kiliseye ve din adamlarına güvensizlik artar. Sonuçta Hristiyani öğretilere ve genelde de tüm ilahi öğretilere başkaldırı oluşur. Bu süreç aynı zamanda kilisenin akla aykırı ola-

11 Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, Ezgi Kitabevi Yay., Bursa 2002, s. 11.

12 Hüsameddin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Hü-Er Yay., Konya 1999, s. 151-152.

rak değerlendirilen öğretilerinden hareketle ateizmi de öne çıkaracaktır. Eğer Tanrı, âlemi yarattıktan ve yaratma süreci tamamlandıktan sonra ona müdahale etmiyorsa, ne bir kişinin/papaz, ne de bir teşkilatın/kilise âlem hakkında araştırma yapanlara müdahale hakkı olabilirdi. Deistik düşüncelerin gelişiminde, akla ve bilime duyulan güvene ek olarak, dini çatışmalar ve akılla imanı uzlaştırma çabalarında karşılaşılan aşılmaz gibi görünen güçlükler de etkili oldu.

Hâsılı süreç yeni soruları da beraberinde getirdi. Kutsal metinlerin evrenselliği sorgulandı ve kutsal metinlerin yaratılmış insan aklının kategorilerine nasıl uyacağı/uydurulacağı tartışılmaya başlandı. Oysa -çoğu kez fark edilmese de- içeriği, işleme mekanizması belirsiz; değerler ve inançlar, kısacası kültür karşısındaki bağımsızlığı oldukça tartışmalı tabii aklın, Tanrısal veriler olmaksızın, verilmeyen Tanrısal hakikatleri kavrayabilmesi şüpheli, hatta imkânsızdır.[13]

Deizmin oluşumuna ve etkilerine ilişkin okumalarımızı Müslüman kültür üzerine etkisi çerçevesinde sürdürmemiz gerekirse kısaca şu notları düşebiliriz. Son derece zengin ve çeşitli dini fikirlerin

13 Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yay., İstanbul 1998, s. 93.

doğup geliştiği İslam âleminde deizm diye adlandırabileceğimiz bir tasavvur oluşmamıştır diyebiliriz. Bu nedenle deizm daha ziyade Batı inancı ve düşüncesi çerçevesi içinde ele alınması gereken bir konudur. Ancak bugün Batı'nın siyasi ve kültürel egemenliğinin oluşturduğu etkiyle farklı kültür ve inanışlar üzerinde deistik anlayışla benzeşen yorumlara rastlayabilmekteyiz. Bununla birlikte İslam epistemolojisinde *inanca yer bulabilmek için bilgiyi inkâra* gerek olmaması bilakis bilginin imanın temeli olması Hıristiyanlık inancıyla deizm arasında oluşan ilişkiden farklı bir mecra oluşturacaktır.

Bilgi-iman ilişkisi bağlamında ilerleyecek olursak, Müslüman muhayyilesinde bilgi imandan ayrı olmakla birlikte imana sevkeden bir sebep olmasına karşın, Hıristiyan muhayyilesi bu durumu ruh/beden akıl/vahiy din/dünya ayırımının değişik ifadeleriyle aşmaya çalışmak durumunda kalmış ve sonuçta Tanrı, -insan zihninde- dünyadan, en azından bir kısmından el etek çektirilmiştir.[14] İslam düşünce geleneğinde bilgi-iman ilişkisi böylesi bir ayırıma sürüklemese de modern toplumsal algı ve yönelimlerden etkilenen çağdaş Müslüman muhayyilesi yönetimlerin ve bilim insanlarının baskısıyla böylesi bir anlayışa sürüklenmektedir.

14 H. Özcan, *Maturidi'de Bilgi Problemi*, s. 142.

Sonuçta modern insan, çoğunluk tanrıtanımaz olmamasına karşın, dünyanın Tanrı'dan bağımsız kendi kendine işlediğini ve Tanrı'nın hiçbir müdahalesinin olmadığı anlayışını bir gerçek olarak varsaymaktadır. Böylece insan gündelik hayat içerisinde yaşamın baştan sona mucizelerini göz ardı eden bir sıradanlaştırma içerisine düşebilmektedir. Dahası bu sadece bir ihmal olmaktan öte bir algı biçimine dönüşerek dünyanın amaçsız ve tesadüflerle işlediği yargısını içselleştirebilmektedir.

Z. Bauman'a göre modern devrim, "Modernlik, ya da Tanrısız da Yapabilmek" başlığı altında, kulakları kurtuluş ve halas vaazlarına tıkamaktan ve gözleri de ölüm sonrası saadet ya da felaket manzaralarına kapamaktan oluşuyordu. Modernliğin başlangıcından bu yana insan hayatını dolduran kaygılar sorunlarla ilintiliydi ve *sorunlar*, tanımı gereği, hakiki ya da varsayılan insan becerilerinin boyunun kaldırabileceği, 'kişinin bir şeyler yapabileceği' ya da 'insanın ne yapılmasını kestirebileceği ve kestirmesi gerektiği ödevlerdir'; işte Marx'ın 'hiçbir tarihsel dönem kendisine başaramayacağı görevler çıkarmaz' önermesiyle bir 'tarih yasası'na dönüştürdüğü şey bu modern stratejinin ta kendisiydi. Bu önermenin tüm zamanlar için doğru olup olmadığı tartışıla-

bilir. Ancak bu, modern dönem için kesinlikle geçerli bir önermedir."[15]

Böylesi bir algının her an bir iş üzerinde olan, bilen, gören, takdir ve müdahale eden bir anlayışı kavrayamayacağı bir yana bu durumun insanın yaşamında köklü değişimlere, farklı epistemolojik ve ontolojik algılara yol açtığı malumdur. Hal böyle olunca böylesi bir tasavvura savrulan insanın hayatında duanın anlamlı bir yeri de olamayacaktır.

Hâlbuki belli başlı tek Tanrı'lı dinlerin hepsi Tanrı'nın kâdir-i mutlak olduğunu öğretmişlerdir.[16] Bilindiği üzere bu, Tanrı mucizeler ortaya koyabilir; dünya içindeki tabiî nesnelerin normal güçlerinin ötesinde olan şeylerin dünyada meydana gelmesine neden olabilir demektir.[17] Ki bu inanış özellikle vahiy merkezli dinlerde âleme müdahale eden bir ulûhiyeti vaazeder. Bu ise inananların hayatın her aşamasında Tanrı'yı anmaları, O'na yönelmeleri, her bir şeyin O'nun takdiriyle olduğu bilincine ermiş olmalarından kaynaklanır. Yani, *âleme müdahale eden* bir

15 Z. Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 244-245.

16 Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yay., Ankara 1997, s. 20-21.

17 Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din felsefesine Giriş*, s. 217.

ulûhiyet anlayışına sahip olunduğu içindir ki inananlar ibadet ederler.[18] Bu ise nihayetsiz bir umudu yaşama imkânına sahip olmak anlamına gelmektedir. Bu anlamda mesela İslam inancı açısından mü'min, her şeyin Tanrı'yla alakalı olduğu bir paradigmaya sahip olarak, ne isteyecekse Tanrı'dan isteyeceğinin bilincinde olan kimse anlamına gelecektir. Bu "Tanrı'dan bağımsız, kendi kendine işleyen bir dünya" olabileceği tasavvurunun tam tersi bir anlayışı yansıtır. Yine İslam inancı açısından Tanrı'nın yaratması bir defada olup bitmiş olmayıp bir süreklilik arz etmektedir. "*...O her gün/her an (yaratma halindedir) yeni bir iştedir...*"[19] Ayeti sürekliliği ve aynı zamanda yetkilerini herhangi bir şeye ya da kimseye devretmediğini anlatır. O'nun *insana şah damarından daha yakın olduğunu*[20] ve *insanın başıboş bırakılmayacağını*[21] bildiren ayetlerde ise hayatın her bir anının O'nun gözetiminde olduğunu okuruz.

18 Recep Kılıç, "İslam ve Çalışma Üzerine Bir Değerlendirme" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XLI, AÜ Basımevi, Ankara 2000, s. 135.

19 Kur'an, Rahman 55/29.

20 Kur'an, Kaf 50/16.

21 Kur'an, Kıyamet 75/36.

Bu okumalar ekseninde modern algının bilimsel çalışmaların temel mantalitesi üzerindeki belirleyiciliği bağlamında dua üzerine yapılan çalışmalara döndüğümüzde, başta insanın anlamı olmak üzere kimi tanımlamaların farklılaştığını ve dahası sınır sorunsalının başladığını fark ederiz.

Duanın insanın fıtri bir özelliği olmasından çok temelinde bazı güdülerin var olduğunu ileri süren bilim insanları bireylerin genel anlamda dua etmelerinin iki temel sebebi olduğunu söylerler. Bunları iç sebepler ve dış sebepler olarak kategorize ederek, insanın psikolojik anlamdaki zaaf ve günahlarını iç sebepler; acılar, hastalıklar, tabii afetler ve benzeri şeyleri ise dış sebepler olarak tanımlarlar ve böylece insanın bu sebepler nedeniyle aşkın bir varlığa sığınma ihtiyacı duyduğu sonucuna ulaşırlar.[22]

Belki böylesi bir yaklaşımın etkisiyle, bu gibi bilim insanlarının, insanın aczine ve ihtiyacına yaptıkları vurgunun bir ölçüde önemli olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bununla birlikte onların, dua ile büyü ve sihir gibi kategorilerin birbirleri arasındaki asli farklılıkları çok da önemsemedikleri söylenebilir. Başka bir deyişle modern bilimsel algının duayı dua

22 Mustafa Koç, "Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisi Üzerine Teorik Bir Yaklaşım" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: vıı / 1, Haziran Sivas 2003, s. 374-378.

yapan temel unsuru göz ardı ederek duayı büyü ya da sihir kategorisinden ayrıştırma hususunda çaba sarf etmediği görülebilmektedir.

Toparlayacak olursak, Heiddegger'in söylemiyle *mahiyet temelindeki kökü kurumuş*[23] olan bilimin dinle olan sorunlarının temelinde bu ve benzeri yanılgılarla birlikte bulgu ve yöntemlerin *her şeyin kıstası* haline getirilmesi durumunun payının büyük olduğu düşünülebilir.[24]

Ayrıca Buber'in dediği gibi "kaldı ki ne psikoloji ne de herhangi bir başka bilim Tanrı inancının doğruluğunu tetkik etmeye yetkili değildir. Onların temsilcilerinin bundan uzak durmaları yerinde olur; kendi disiplinleri içerisinde, Tanrı'ya inanç hakkında bildikleri bir şeymiş gibi yargılarda bulunmak onla-

23 Martin Heddigger, *Metafizik Nedir?*, Çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara 1991, s. 25.

24 Paul Feyerabend, *Akla Veda*, Çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yay., İstanbul 1995, s. 53-54. Belki şunu da not etmeliyiz. Şimdilerde yaşanılan süreci ve ulaştığımız durumu Popper'dan hareketle yeniden okuduğumuzda, bilimsel araştırma yanlışlanabilirlik ilkesiyle entelektüel alçak gönüllülüğü öğrenmiş ve bilimsellik en fazla tutarlı olanı seçme anlamına ulaşmıştır diyebiliriz. Bkz. Karl R. Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, Çev. İ. Aka, İ. Turan, YKY Yay., İstanbul 1998, s. 66.

rın hakkı değildir."[25] Buna rağmen birçok bilim insanı ya da felsefeci, dinin Tanrı'sı ile doğal(naturel) bir Tanrı algısı arasındaki farkı kavrayamadan Tanrı hakkında konuşmaktadır. Ki bu anlamda Tanrı, varlıklardan herhangi bir varlık olarak kurgulanmış olmaktadır.[26]

Bu aşamada belki dine yönelik bir soruşturmanın mesela duanın ne manaya gelebileceğinin araştırılmasının dini yaşantının bütünlüğü içerisinde yapmak gerektiği yargısını tekrarlama zamanı gelmiştir.

Sürdürmeye çalıştığımız tartışmalardan hareketle yeniden söyleyebiliriz ki bilimin, dini, araştırma nesnesine indirgeme alışkanlığı dine ilişkin sahici bilgilenmemizi engelleyen bir durum olmaktadır.

25 Bkz. Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, Çev. Abdullatif Tüzer, Lotus Yay., Ankara 2000, s. 156.

26 Bkz. D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, s. 83-84. Yine bu anlamda şunu da not etmeliyiz: "Felsefe Tanrı hakkında, aklın ilkelerine göre ve kavramlar aracılığıyla hüküm verir. Halbuki iman, Tanrı'yı Tanrı'nın bildirdiği şekilde kabul eder; ona insanın zihinsel bilgisinin gücüyle değil de iman edimi ile bağlanır. İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un Tanrı'sı elbette filozofların Tanrısı ile bir ve aynı değildir." Bkz. Theodor Deman, "Din ve Bilgi," *Din Felsefesi Yazıları I*, Der. ve Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., Bursa 2001, s. 133 vd.

Çünkü burada din ile bilim arasında bir aynileştirme sorunuyla karşı karşıyayız. Bir örnekle açmak gerekirse, "Tanrı'yla her şeyin mümkün olacağını, Tanrı'yla her şeyin zorunlu olacağı şeklinde yorumlamak yani dua, dua edilen şeyi zorunlu kılar diye düşünmek, dua ile bilimsel tecrübe arasında bir analoji kurma teşebbüsü olacaktır."[27] Hâlbuki inanan kimsenin Tanrı'ya dua etmesi ve ondan bir istekte bulunması ve bu isteğin yerine geleceğine olan inanç, bilimsel bir tecrübeye indirgenmeden anlaşılmak durumundadır.

Bu anlamda dindarlık ve ahlakilik de aynı şey değildir; onların her ikisi de insan ruhunda ayrı ve özel bir yeteneği temsil eder yaklaşımını da ekleyebiliriz.[28] Genel olarak ifade etmek istersek insanın öznelliğinden biri olan ahlak her şeyden önce günlük hayatımızda bir takım tercihlerin dile getirildiği, öne sürüldüğü ve tartışma konusu edildiği bir alandır. Dinde ise saygıyla ve isteyerek bağlanılan bir otoritenin varlığı ve kutsallığı ön plandadır. Bu ilişkide dualarımızın ve ibadetlerimizin objesi olan Tanrı,

27 Bkz. D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, s. 129.

28 Theodor Deman, "Din ve Bilgi," s. 131

ahlaki tercihlerimizde gözetilmesi gereken bir kutsal otorite olacaktır.[29]

Artık şu yargıyı dillendirebiliriz; inanan bir kimsenin diline ilişkin yargıda bulunacak olan birisi onun doğru, yanlış, güzel ve Tanrı hakkında konuşurken, sadece, kendisini nasıl hissettiğini tasvir etmiş olmakla kalmadığını; aynı zamanda burada onu ikna eden şeye bir atıf ve işarette bulunmuş olduğunu da göz önünde bulundurmak durumundadır. Başka bir deyişle herhangi bir felsefi ya da bilimsel çaba bize dine ilişkin bütüncül bir açıklama ya da tanımlama sunamayacaktır. Çünkü bilimin ya da felsefenin olduğu gibi dinin de kendine ait bir dili vardır.[30] Dolayısıyla hem bilim ve hem de felsefe bunu göz ardı etmemek durumundadır. Bütün bu okumaların haklılığına yönelik kanaatleri pekiştirecek birkaç hususa daha dikkat çekmek gerekirse bunlardan ilk akla gelen bağlam ve paradigma olgularıdır. Bağlamın insani herhangi bir -başta felsefi olmak üzere- çaba için merkeziliğine ilişkin şüphe yoktur.[31] Daha-

29 M. S. Aydın, *Tanrı- Ahlak İlişkisi*, s. 204

30 Din dili ile diğerleri arasındaki farklar için msl. bkz. Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri 1995, s. 7. Frederik Ferre, Din Dilinin Anlamı Modern Mantık ve İman, s. 183-4.

31 H. P. Richman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, Çev. Mehmet Dağ, AÜB Yay., Ankara 1992, s. 58; John C. Condon, *Kelimelerin Bü-*

sı bir sorunu bağlam merkezli olarak ele almak öncelikli olarak herhangi bir bağlama referansta bulunmaksızın yapılan genellemelerin yanlış olduğunu ortaya koyar. Diğer taraftan bir bağlamda anlaşılabilirliği belirleyen ölçütün diğer bütün bağlamlardaki anlaşılabilirliği belirlemesi gibi bir varsayım da hatalı olacaktır. Paradigmaya ilişkin ise bizi ilgilendiren boyutta şunları söyleyebiliriz: Bilindiği üzere paradigma bir dile benzer. Bir paradigmanın içinde anlam bulan kavramlar anlam kaymasına uğramadan diğer bir paradigmaya aktarılamaz. Süreç epistemolojik düzeyde köklü bir değişimi gerektirir. Çünkü kavramların anlamları paradigmaların içine gömülüdür ve ancak paradigmaların genel prensiplerinin ışığı altında renk kazanabilirler.[32]

Toparlamak istersek teslimiyeti ve ikna ediciliği içerisinde barındırarak diğer dillerden ayrışan din diline sahip olan inanan Tanrı'yla olan ilişkisini de bu boyutta kurar. Dahası o bu süreç içerisinde kendi eksikliği ve yetersizliğini fark ederek *anlam*a ulaşır. Ancak din, insanın sınırlarının ve yetersizliklerinin

yülü Dünyası Anlambilim ve İletişim, Çev. Murat Çiftkaya, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 159.

32 Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, Ağaç Yay., İstanbul 1992, s. 54-55; John C. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası Anlambilim ve İletişim*, s. 161.

bir nevi itirafı gibi anlaşılan bağımlılık duygusundan da ibaret değildir.[33]

Örneğin İslam inancında inanan bir insan dua ettiğinde Tanrı'nın kendisini duyduğunu ve cevap vereceğini bilmektedir. Yine bilmektedir ki hiçbir şey tesadüfen olmamaktadır. O her bir şeyin Tanrı'nın takdirine göre olmakta olduğunun farkındadır. Bu inanç onun duasına karşılık bulamayacağı gibi bir kuşkuya kapılmasını engelediği gibi, ona yalnızlık duygusunu da yaşatmaz, bilakis o her içtenlikli yöneliminde Tanrı'nın kendisine icabet edeceğinden emindir.[34] İnanan ne zaman bir darlık, bir sıkıntı, bir yalnızlık hissetse onu bu sıkıntıdan, bu yalnızlıktan kurtaracak olan bir Rabbi olduğundan emindir.[35]

Hâsılı, mü'min her şeyin Tanrı'yla alakalı olduğu bir algı dünyasına sahip olduğu için ne isterse sadece Tanrı'dan isteyecek olan bir kimsedir.

33 Theodor Deman, "Din ve Bilgi" , s. 130.

34 Kur'an, Bakara 2/186 "Kullarım Beni sana soracak olursa, muhakkak ki Ben onlara pek yakınım. Bana dua ettiği zaman dua edenin duasına cevap veririm. O hlde onlar da Benim çağrıma cevap versinler ve Bana iman etsinler. Umulur ki doğru yolu bulmuş olurlar."

35 Kur'an, Neml 27/62 ."... sıkıntı ve ihtiyaç içinde olana, Kendisi'ne dua ettiği zaman icabet eden..."

Takdir edileceği üzere bu durum *Tanrı'dan bağımsız, kendi kendisine işleyen bir dünya* olabileceği tasavvurunun tam tersi bir paradigmadan neş'et etmektedir. Bu anlayış bir sonraki bölümde detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

b- dua ve din

Tanrı'nın hayata müdahil oluşunu yaşamak/İslam dini örneği

"...bana dua edin, size karşılık vereyim..."

kur'an, mü'min 40:60

Bu bölümde dua-din ilişkisini İslam dini örneğinde yoğunlaşarak okumaya çalışacağız. Bunu yaparken 'dindeki doğru ve yanlış ölçütlerini, dini gelenekler içerisinde aramak gerekir ve eğer felsefeci dini inanışın bir tasvirini vermek isterse işe bu kavramların sahip olduğu metinlerle başlamalıdır'[1] uyarısını da göz önünde bulunduracağız. İslâm'da dua•

1 Bkz. D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, s. 27.

• Biz bu çalışmamızda, duaya ilişkin mezhebi farklar üzerine zorunlu kalmadıkça durmayı yöntemimiz açısından uygun bulmasak da, *İslam Düşüncesi Tarihi* (Mir Veliyuddin, "Mutezile", Çev. Altay Ünaltan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Ed. M. M. Şerif, C. I, İnsan Yay., İstanbul 1990, s. 238) gibi önemli bir kaynakta Mutezili ekolün genel yaklaşımlara zıt bir şekilde, duanın hiçbir anlamı ve faydası olmadığını iddia ettikleri ileri sürüldüğü için bu konuya ilişkin aşağıdaki bilgileri aktarmasaydık genellemelerimiz yetersiz kalacaktı. Ekolun eserleri günümüze ulaşmış en önemli temsilcilerinden biri olan Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse'de*, "el-Kelamu fi'd-Dua" başlığı altında Mutezili anlayışta duanın ne anlama geldiğini özetle şöyle anlatır: "Dua bir şeyi başkasından istemek, talep etmek anlamına gelmektedir

(s. 718). Ancak bu isteğin dua olabilmesi için istenilen kimsenin isteyen kimseden daha üst mertebede olması gerekmektedir. Bu husus duanın sorudan ayırt edilmesini sağlamaktadır. Lehte(dua) ve aleyhte(beddua) olmak üzere iki boyutu olan kavram, şartları açısından da ikiye ayrılır. Bilindiği üzere hem dua ve hem de beddua dini ya da dünyevi şeyler için yapılır. Bir kimsenin dini bir şeylere, yani sevap veya övgülere ulaşmasını istemenin birincil şartı o kimsenin istenilen şeylere müstehak olduğuna inanmakla birlikte duanın Kur'an ve Sünnet'in bildirdiği ilkelere uygun olması gerekmektedir. Böylesi bir kimse için dua etmek kesinlikle caizdir. Bu kimsenin duada talep edilen şeylere layık olup olmadığı hususunda şüphelerimiz de olsa hüsnü zan edip onun için dua edebiliriz. Dünyalık şeylere gelince; böylesi şeyler için fasık ya da kafire de dua edilebilir. Beddua da dua gibidir ancak burada Kur'an'dan veya Sünnet'ten bir delil aramadan yani bedduayı hak ettiğinden emin olduğunu düşündüğümüz, zina, hırsızlık, içki, iftira vb. işleri yaptığını müşahede ettiğimiz kimselere etmenin bir sakıncası yoktur (s. 719). Hatta şu an bunları yapıp yapmadığından emin olmasak bile yani tevbe edip etmediğini bilmediğimiz böylesi kimseler için de beddua edilebilir (s. 720). (Bkz. Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, Tahkik: Abdulkerim Osman, 3. b., Mektebetu Vehbe Yay.; Kahire 1996) Bu açıklamalardan sonra belki şu hatırlatmaya hakkımız olacaktır: Herhangi bir eseri Türkçeye kazandırmak tek başına bütünüyle faydalı bir şey olmayabilir. Böylesi çabaların daha yararlı olabilmesi için bu gibi iddiaların altı çizilerek genel geçer bir bilgi olup olmadığı dipnot olarak düşülmelidir. Bu çerçevede Müslüman toplum içerisinde oluşmuş etkin mekteplerden biri olan sufi anlayışın duaya yüklediği anlam üzerine de bir şeyler söylemek gerekirse, genel sufi anlayış duayı olağanüstü bir hal olarak gördüğü için sufilerin bütün ritüelleri bir çeşit dua olarak yaptıklarını söyleyebiliriz. (Bkz. Eva De Vitray-

belli bir zamanla ve mekânla sınırlandırılmamıştır. Bununla birlikte inanan insanın *yolda olma* halini bir sürekliliğe dönüştürebilmesi ve Rabbi ile birlikteliğinin mutluluğunu daha etkili bir şekilde yaşayabilmesi için bazı özel anlara ve o anlara mahsus *anma*lara dikkat çekilmiştir. *Gecenin neşesi*[2] ve *seher*

Meyerovitch, *Duanın Ruhu*, Şule Yay., İstanbul 1999, s. 175). "Dua etmekten mahrum olmam, benim için duama icabet edilmesinden çok daha dayanılmazdır" cümlesiyle özetleyebileceğimiz ve insanın acizliği ile ilahi kudret arasındaki paradoksal ilişki üzerine düşünmekten hoşlanan sufi anlayış, Tanrı'nın herhangi bir insani kategori ve söz içerisinde bütünüyle kavranmasının imkansızlığını da hesaba katarak dua geleneğini oluşturmuştur. İslam düşüncesi içerisinde oluşan genel sufi anlayışın dışında dua ederek ona ulaşılamayacağı gibi dua etmeyerek ondan ayrı kalınamayacağından hareketle dua hususunda müteredddit olan sufiler olmuşsa da, büyük sufilerin pek çoğu müritlerinden dua etmeyi sürdürmelerini ve tevekkül içinde dua etmelerini istemişler ve dua için somut reçeteler vermişlerdir. Bu anlamda Gazâlî'nin *İhya*'daki dua adabı hakkında söylediklerini okuduğumuzda duanın kabülünün en temel şartının samimiyetle Allah'a yönelmek olduğunu; bu yönelişin, şerefli vakitleri, halleri, kıbleyi, sessizce ve zorlanmadan, yalvararak havf ve reca içerisinde arzuyla sığınarak ve kabülüne mutlak bir iman ve ısrar ile ve Allah'ın adıyla ve ilkelerini gözeterek yapılması gerektiğini okuruz. (Bkz. Gazali, "Kitabu'l- Ezkâr ve Daavât" *İhyau Ulûmi'd-Din*, c. I, s. 277- 311).

2 Kur'an, Müzemmil 73/6-8 "Doğrusu gece neşesi (gece ibadeti insanın iç dünyasında uyandırdığı) etki bakımından daha kuvvetli, okumak bakımından daha sağlamdır. Çünkü gündüz senin

*vakti*nin[3] bereketi bu anlamda öne çıkarılan anlardır.[4] Bunun en yakın ve pratik faydası güne dua ile başlayan insanın gün boyunca Allah'ın kendisiyle birlikte olduğu bilinci ile hareket edecek olmasıdır diyebiliriz. Günün bitişi anlamına gelen geceyi, aynı şekilde geçiren bir insan yaşanılan günün muhasebesini Rabbiyle birlikte yapma imkânına kavuşmuş olacaktır düşüncesi müslüman kültürün bir parçasıdır.

Bireylerin yaptıkları duaları, dua için beslenen duygu ve istekler kadar çeşitlendirmek mümkün olsa

için uzun uğraşılar vardır. Rabbinin ismini zikret ve herşeyden kendini çekerek yalnızca O'na yönel."

3 Kur'an, Al-i İmran 3/17 ."... seher vakitlerinde Allah'tan bağışlanma dileyenler..." Ayrıca bkz. Kur'an, Zariyat 51/18.

4 Ayetlerde geçen vakitler hadislerde de zikredilmiştir: "Şüphesiz Allah, gecenin üçte biri geçinceye kadar mühlet verir, sonra dünya semasına tecelli edip şöyle buyurur: 'İstiğfarda bulunan yok mu? Tevbe eden hani nerde, yok mu? İsteyen yok mu? Dua eden yok mu?' Ta ki tan yeri ağarıncaya kadar böyle devam eder." "Denildi ki 'Ey Allah'ın Resulü! Hangi dua daha fazla kabule şayandır?' Hz. Peygamber: 'Gecenin son kısmının ortasında ve her farz namazın ardında yapılan dualardır' buyurdu." Muhammed b. İsmail el-Buhari, *Sahih*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, Daavât, 14; İbn Mâce, İkâmetu's-Salavât, 182; Müslim, Salât'ül Müsâfirîn ve Kasruhâ, 168-172; Ebu Davud, Tatavvu, 21).

da[5] Kur'an'a baktığımızda onda biçimsel özelliklerden daha çok duanın samimiyetle ve Rabbin insana kendisinden daha yakın olduğu bilinciyle yapılmasına dikkat çekildiğini görürüz.[6] Kur'an'da inananlara *dini Allah'a has kılarak dua etmeleri* söylenmektedir.[7] Bu süreçte aracıya ya da vesilelere yer yoktur. Sadece O'na samimiyetle yönelmek kâfidir.[8] Yine inana-

5 Bkz. Mustafa Koç, "Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisi Üzerine Teorik Bir Yaklaşım", s. 374-378. Duanın ediliş biçimi duanın bir parçası sayılır. Ayakta durma, diz çökme, eğilme, secde etme, başını eğme, elleri gök yüzüne doğru kaldırma, iki yana açma, kavuşturma, kenetleme, gözleri yukarıya dikme, elleri birbirine vurma, göğse veya alna vurma, ayakların çıplak veya giyinik, başın açık veya örtülü olması, vücudun bir yere yönelmesi, hareket etmesi -dans-, jestlere sözün katılması, mûsiki aletlerinin kullanılması gibi haller çeşitli dinî çevrelerde dua esnasında görülen farklı davranışlardır. Çeşitliliğinin çokluğuna rağmen tasnif etmek gerekirse duanın asıl ve en yaygın olanı yalvarıp yakarmadır. Bu tür duada insan bir kötülükten kurtulmayı veya bir iyiliğe kavuşmayı diler. Diğer bir tür ise şükür ve hamd dualarıdır. Bu ise kabul ettiği bir dilek ve istekten dolayı Tanrı'yı üstün vasıflarını sayarak yüceltmektir. (Osman Cilacı, *İslam Ansiklopedisi*, "Dua", s. 530).

6 Kur'an, A'raf 7/55 "Rabbinize yalvara yakara ve gizlice dua edin. Bilesiniz ki O, haddi aşanları sevmez."; A'raf 7/205-206; Kaf 50/16 "...ve Biz ona şah damarından daha yakınız."

7 Kur'an, Mü'min 40/65, 14; A'raf 7/29.

8 Kur'an, Müzemmil 73/8; "Allah'a duayı, size icabet edeceğinden emin olarak yapın. Şunu bilin ki Allah celle şânuhu (bu

nın Allah'a olan imanının samimiyetinin gereği ile birlikte Rabbiyle olan ilişkisini sadece *çaresizlik* anlarına hasretmesinin doğru bir şey olmayacağı da hatırlatılarak hayatın bütün aşamalarında ve her durumunda O'nun varlığının ve birliğinin bilincinde olunması istenir. Çünkü insan ancak bu bilinçle duanın anlamını ve önemini kavrayarak O'nunla özel bir bağ kurar. Bunun için sadece belirli anları beklemek de gerekmemektedir.[9]

İnsanın insan olmaklığından kaynaklanan hata edebilirlik durumu Kur'an'ın yadsıdığı bir şey değildir. Birçok ayet, insanları tevbe etmeye ve sonra davranışlarını düzeltmeye yönlendirir; bunu yapanları ise takdir eder ve her seferinde Allah'ın affedici ve bağışlayıcı olduğu hatırlatılarak[10] Allah'ın

inançla olmayan ve) gafletle (başka meşguliyetlerle) oyalanan kalbin duasını kabul etmez." (Muhammed b. İsa et-Tirmizi, *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, Daavât 66).

9 Kur'an, Al-i İmran 3/191 "Onlar ki ayakta dururken, otururken ve uyumak için uzandıklarında her zaman Allah'ı anar..." Namaz gibi ifa edilişinin belirli koşullara bağlı kılındığı ibadetler sonrasında bile yani yaşadığınız her bir anda O'na yönelmek istenir: "...Allah'ı ayaktayken, otururken, yan yatarken (daima) anın..." Kur'an, Nisa 4/103.

10 Bkz. Kur'an Bakara 2/160; Al-i İmran 3/89; Nisa 4/16, 17, 146; Maide 5/34, 39, 74; En'am 6/54; Araf 7/153; Tevbe 9/5, 11, 27, 102, 117, 118; Nur 24/5; 25/71; Ahzab 33/24

"...Merhametlilerin en merhametlisi..."[11] olduğu sık sık tekrarlanır ve hata yapan insanın pişman olması ve bağışlanmayı arzu etmesi halinde Allah'ın işlenen günahın ne olduğuna bakmaksızın insanı bağışlayacağı ifade edilir.[12] Burada belki öğrenmemiz istenen şeylerden bir tanesi Kur'an'ın, her kim ve her ne yapmış olursa olsun Allah'ın bağışlayıcılığından umut kesilmemesi gerektiği ilkesidir.[13] Ama aynı zamanda kurtuluşa ermiş bir hal içerisinde olmak da kınanmıştır; çünkü her iki halde de her şeyin Allah'ın bilgisi ve iradesi dâhilinde olduğuna ilişkin ilkenin ihlali söz konusudur.[14] Belki bu durumun insanlar tarafından idrak edilebilmesine yönelik olarak Kur'an'da inanan insanın *havf ve reca* içerisinde dua etmesi ve cenneti dilerken cehennemden uzak

11 Kur'an, Enbiya 21/83

12 Kur'an, Nisa 4/110 "Kim bir kötülük yapar yahut nefsine zulmeder de sonra Allah'tan mağfiret dilerse, Allah'ı çok yarlıgayıcı ve esirgeyici bulacaktır."

13 Kur'an, Yusuf 12/87 ".. Allah'ın rahmetinden umut kesmeyin. Çünkü kafirler topluluğundan başkası Allah'ın rahmetinden umud kesmez."

14Kur'an, Mearic 70/27-28 "Şüphesiz Rablerinin azabından emin olunamaz."

olmayı da dilemesi gerektiği hatırlatılır.[15] Aslında Kur'an inanan insandan bütün bir hayatı böyle bir bilinçle yaşamasını istemektedir. İnsana her nerede olursa olsun *Allah'ın kendisine şah damarından daha yakın olduğunu*[16] bildiren Kur'an bu bilinç içerisinde olan insan için duayı belli saatlerde sınırlamadığı gibi onu belli bir mekânla da sınırlandırmaz.[17]

Bilindiği üzere dünyanın belli bir düzen içerisinde organize edilmiş olduğu kabulüyle birlikte bu düzenin nasıllığı ve kim ya da ne tarafından oluşturulduğu ve sürdürüldüğü konusu inanç ve düşünce farklılıklarına göre değişmektedir. Bu işleyişin dua ile bağlantısının müslüman muhayyilesindeki açıklaması bir cümle ile, her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın yeryüzünü belli sebeplerle meydana gelecek olaylar çerçevesinde organize etmesidir. Evrendeki

15 Kur'an, Araf 7/56 "Düzene konulması (ıslah)ından sonra yeryüzünde bozgunculuk çıkarmayın; O'na korkarak ve umut taşıyarak dua edin. Doğrusu Allah'ın rahmeti iyilik yapanlara pek yakındır."; Kur'an, Secde 32/16 "Onlar gece namazına kalkmak için yataklarından uzaklaşır, Rablerine korku ve umutla dua ederler ve kendilerine rızık olarak verdiklerimizden infak ederler."

16 Kur'an, Kaf 50/16.

17 Kur'an, Kasas 28/24 "(Musa) Hemencecik onların sürülerini suladı, sonra yine gölgeye çekilerek dedi ki: "Rabbim, doğrusu bana indirdiğin her hayra (lutfuna) muhtacım."

her bir şey Allah'ın koymuş olduğu kurallar çerçevesinde oluşmakta ve işlemektedir anlayışıyla birlikte ele alınmak durumundadır.

Ayrıca İslam inancında duanın sözlü ve fiili olmak üzere iki boyutu olduğu ve insanın arzu ettiği bir şey için Allah'ın yarattığı imkânları kullanma çabası içerisinde olması yani fiili dua içerisinde olması gerektiği ilkeleri önemlidir. Öyle ki duanın anlamına bu iki boyutun gerçekleştirilmesiyle ulaşılmaktadır. Konunun çok güzel bir örneğini tevbe oluşturur. İnsan bir günah işlediğinde bundan pişman olarak affını Rabbinden dilediğinde duanın ilk aşamasını gerçekleştirmiş olur. Ancak duanın tamamlanabilmesi için insanın yapması gereken ikinci bir şey daha vardır. İnsanın aynı günahı bir daha işlememek için gayret etmesi, iradesini kullanarak kendini günahtan alıkoyma çabası içerisinde olması gerekmektedir.

Konunun diğer bir noktasında ise duanın kabülünün ne anlama geldiği hususu yer almaktadır. -Allah'ın bazen dua ile istenileni vermesi, bazen tam tersiyle icabet etmesi, bazen de hiç vermeyip öte dünyaya bırakmayı dilemesi- Müslüman için insanın çevre, zaman ve mekân içerisinde meydana gelen şeyleri bütün boyutlarıyla kavramaktan aciz olduğu hakikati bağlamında anlaşılır ve bu bilinçle *hayırlısı* istenir.

Toparlarsak evrende vuku bulan her bir şeyin Yüce Yaratıcı tarafından, O'nun iradesi ve bilgisiyle oluştuğuna inanan kimsenin Allah'ın ilminin ve iradesinin unutulduğu bir hayat anlayışına sahip olması düşünülemez. Diğer bir deyişle İslam dini açısından konunun en temelli hakikatlerinden birini Allah'a ortak koşmanın en büyük günah olarak tanımlanması olgusu oluşturur.[18] Bu nedenle Kur'an inanan bir insana Allah'ın yeteceğini söyler.[19] Çünkü Allah sonsuz kudretiyle her şeyin sahibi ve maliki, eksik sıfatlardan münezzeh olan ve hiçbir şeye ve hiçbir kimseye muhtaç olmayandır. Bu nedenle her kim ne isteyecekse sadece O'ndan istemelidir. Eğer bir insan böyle yapmaz da gaflet edip O'ndan başkalarına yönelirse bu yönelme boşa gitmiş olacağı gibi onu ebedi mutsuzluğa itecektir.[20] Allah'tan gayrisi haki-

18 Kur'an, Nisa 4/48 "Gerçekten, Allah kendisine şirk koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında dilediğini bağışlar. Kim Allah'a şirk koşarsa, doğrusu büyük bir günahla iftira etmiş olur."

19 Kur'an, Enfal 8/64 "Ey Peygamber, sana ve sana uyan mü'minlere Allah yeter."

20 Kur'an, Şuara 26/213 "O halde sakın Allah ile beraber başka bir ilaha yalvarıp yakarma, sonra azaba uğratılanlardan olursun."

katte hiçbir güce ve varlığa sahip değildir.[21] İnsanın özgürlüğü tartışmalarına farklı bir boyut katan bu ilke aynı zamanda insanın diğerleriyle olan ilişkisinin niteliğini de belirler. Çünkü insanı diğer insanlarla aynı ontolojik varoluşla eşitleyen bu ilke dikkat edildiğinde insanı bütünüyle kutsayan bir bakış açısını oluşturmaktadır. Bu nedenle gerçekten inanmış olan, sadece Allah'a yönelip ondan yardım ister. Bu durum Kur'an'da çok çeşitli şekillerde ifade edilir.[22]

Kur'an, Allah'a farklı isimleri ile dua edilebileceğini söylerken[23] Allah'ın sıfatlarını tanıtarak insanın O'nu doğru bir şekilde tanıması imkânını da oluşturur. Böylece insan Rabbiyle nasıl bir iletişim içerisinde olması gerektiği bilincini de kazanmış

21 Kur'an, Nahl 16/20-21 "Allah'tan başka yakardıkları hiçbir şeyi yaratamazlar, üstelik onlar yaratılıp durmaktadırlar. Onlar ölüdürler, diri değildirler; ne zaman diriltileceklerini de bilmezler."

22 Kur'an, Fatiha 1/4-7 "Biz yalnızca Sana ibadet eder ve yalnızca Senden yardım dileriz. Bizi doğru yola ilet; kendilerine nimet verdiklerinin yoluna. Gazaba uğrayanların ve sapmışlarınkine değil."

23 Kur'an, İsra 17/110 "De ki: İster Allah diye çağırın, ister Rahman diye çağırın, en güzel isimler O'nundur."; Kur'an, A'raf 7/180 "İsimlerin en güzeli Allah'ındır. Öyleyse O'na bunlarla dua edin. O'nun isimlerinde inkâra sapanları bırakın. Onlar yapmakta oldukları dolayısıyla yakında cezalandırılacaklardır."

olur. Bu bilinç halinin bir örneği İbrahim Peygamber'in dilinden aktarılarak *Rabbin gizli açık her bir şeyi bildiği* dile getirilir.[24] Bununla birlikte bu ayet dua adabını yani insanın Rabbiyle olan ilişkisinin nasıl ve ne şekilde oluşması gerektiğini de öğretir. Burada duaya ilişkin hassasiyetle vurgulanması gereken diğer bir husus ise duanın sadece istekleri ve ihtiyaç duyulan şeyleri iletmek olmadığıdır. Çünkü duanın asli anlamı dilek ve istekler sebebiyle sadece Allah'ı anmak ve yüceltmektir.[25] Bu anlam unutulduğunda duanın ne olduğu da unutulmuş olmaktadır.

Yine Kur'an insanın Allah'ın büyüklüğünü ve yüceliğini bilerek onun razılığını kazanmak ve aza-

24Kur'an, İbrahim 14/38 "Ey Rabbimiz, şüphesiz Sen, bizim saklı tuttuklarımızı da, açığa vurduklarımızı da bilirsin. Yerde ve gökte hiçbir şey Allah'a gizli kalmaz."

25 Kur'an, Al-i İmran 3/38 "Orada Zekeriya Rabbine dua etti: 'Rabbim bana katından hayırlı bir nesil armağan et. Doğrusu Sen duaları işitensin' dedi." Kur'an, Al-i İmran 3/8 "Rabbimiz, bizi hidayete erdirdikten sonra kalplerimizi kaydırma ve katından bize bir rahmet bağışla. Şüphesiz, bağışı en çok olan Sen'sin Sen." Kur'an, Sad 38/35 "(Süleyman) Rabbim, beni bağışla ve bana benden sonra hiç kimseye nasib olmayan bir mülkü armağan et. Şüphesiz Sen, daima bağışta bulunansın." Kur'an, Araf 7/151 "(Musa) Dedi ki: "Rabbim, beni ve kardeşimi bağışla, bizi rahmetine kabul et. Sen merhamet edenlerin en merhametli olanısın."

bından sakınmak arzusuyla ve samimiyetle O'na yönelmesini ister. Böylesi bir haleti ruhiye içerisindeki insan hiç kimseyle paylaşamadığı belki de paylaşamayacağı, paylaştığında aleyhine olabilecek ya da yanlış anlaşılabilecek şeyleri ancak ve sadece O'na açar.[26]

Kur'an'da örnek olarak verilen peygamberin ve diğer inananların dualarını okuduğumuzda görebilmekteyiz ki duada içkin olan her zaman insanın Allah ile samimi bir bağ kurmasıdır. Bunun gerçekleşebilmesi için içtenlikle birlikte insana öğretilen *aceleci olmamak* ve *neyin hayırlı olup olmadığını Allah'ın bileceği*[27] gerçeğidir. Yine anlaşılan o ki

26 Kur'an, Yusuf 12/86 ."..(Yakup) Ben, dayanılmaz kahrımı ve üzüntümü yalnızca Allah'a şikayet ediyorum..."

27 Kur'an, Enbiya 21/37 "İnsan aceleden (aceleci olarak) yaratıldı. Size ayetlerimi yakında göstereceğim. Şimdi hemen acele etmeyin"; Kur'an, Bakara 2/216 "...Olur ki hoşunuza gitmeyen bir şey, sizin için hayırlıdır ve olur ki, sevdiğiniz şey de sizin için bir şerdir. Allah bilir de siz bilmezsiniz..."; İslam Peygamberi'nin hadislerinde de duanın kabul edileceğinden emin bir umut içerisinde olmak ve acele etmemek gerektiği zikredilir: "Birinizin duası, 'Rabbime dua ettim de kabul etmedi' diyerek acele etmediği sürece mutlaka kabul olunur" (Ebu Davud, Tefriu' ebvabi'l-vitr, 23); "Bir kişi Allah'tan bir niyazda bulunmaya görsün mutlaka onun bu duasına karşılık verilecektir. Bu ya ona dünyada nasip olur; ya ahirette karşısına çıkar; ya duası nispetinde işlediği bir günah silinir. Ama duası günah bir şeye ya

Kur'an duada kararlılıkla birlikte *sabrı* ve *ümitli olmayı* da istemektedir.[28] İnanan insanın sabrın olgunlaştırıcı ve terbiye edici boyutunu yaşayarak öğrenmesini isteyen Kur'an'ın, bu hal üzere gerçekleşecek olan şeyin insanın ihtiyacını karşılamasının ötesinde, onun Allah ile olan yakınlığının bilincine ermesini de sağlayacağını anlattığını söyleyebiliriz.

Bu bağlamda dua kavramının Allah'a bağlılık olarak tanımlanması duanın bir adanma eylemi olmasını ve Allah'a bağlılığın en iyi şekilde bu adanmaya göre anlaşılabilir olduğunu anlatır. Buradaki bağlılık sadece mantıksal ya da nedensel değil dinsel bir bağlılıktır. Zaten dua olmadan bu bağlılık ifade edilemez.[29]

Duaya ilişkin hatırlanması gereken tartışmalardan bir tanesi de duanın dünya hayatına ilişkin şeyler için olup olamayacağı hususudur. Dua ederken dünya hayatımız için de isteklerde bulunmalı

da sılayı rahimi kesmeye dair olursa veya sabırsızlık gösterirse o zaman iş değişir." Dediler ki, 'Ey Allah'ın Elçisi kul nasıl sabırsızlık gösterir?' Buyurdular ki: 'Ben Rabbime dua ediyorum duama hiç karşılık vermiyor der." (Tirmizi, Daavât, 132)

28 Kur'an, Bakara 2/45 "Sabır ve namaz ile Allah'tan yardım dileyin. Bu şüphesiz, huşu duyanların dışındakiler için ağır bir yüktür."

29 Bkz. D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, s. 109-110.

mıyız, yoksa dünyaya ilişkin bir şey dualarımızda yer almamalı mı? sorusu duanın içeriğinin ne olması gerektiğini konuşabilmek için başlangıç noktalarından biri olsa gerektir. Mesela *dünyalık her hangi bir şeyi Tanrı'dan istemenin O'nu hamal yerine koymak* anlamına geleceği kaygısına karşın, Müslüman düşünce geleneğinde Kur'an'ın ve Hz. Muhammed'in buyruklarından hareketle oluşturulan değerlendirmelerde, özetle, inanan kimselere hem dünya hayatı, hem de ahiret hayatı için dua etmelerinin öğütlendiği, ancak dünya hayatının gelip geçiciliğinde kaybolarak ebedi yurdu unutmamaları gerektiği hususu sıklıkla hatırlatılır.[30] Diğer bir deyişle İslam inancın-

30 Bu konuya ilişkin ayet ve hadislerden çokca örnekler zikredilebilir. Kur'an, Bakara 2/200-202: .".İnsanlardan öylesi vardır ki: 'Rabbimiz, bize dünyada ver' der; onların ahirette nasibi yoktur. Onlardan öylesi de vardır ki: 'Rabbimiz, bize dünyada da iyilik ver, ahirette de iyilik ver ve bizi ateşin azabından kor' der. İşte bunların kazandıklarına karşılık büyük nasibleri vardır. Allah, hesabı pek seri görendir." İslam Peygamberi'nin duanın nasıllığına ilişkin buyruklarının bazılarını burada aktarmak gerekirse mealen "Duada her şey istenebilir; aslolan Allah'tan istemektir. Zaten ibadetin en efdali dua eden bir hal içerisinde olmaktır. Bu hal içerisinde olan insan acele etmeden duasına icabet edilmesini beklemelidir. Bu icâbet, ya dünyada olur, ya da ahirete saklanır, yahut da dua ettiği miktarca günahından hafifletilmek süretiyle olur, yeter ki günah taleb etmemiş veya sıla-ı rahmin kopmasını istememiş olsun." "Sizden herkes, ihtiyaçlarının tamamını Rabbinden istesin, hatta kopan ayakkabı bağına

varıncaya kadar istesin" (Tirmizî, Daavât, 132) Diğer rivayetler ve varyantları için Müslim, *el-Camiu's-sahih*, Zikr, 24; Malik bin Enes, *Muvatta*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, Kur'an, 8; Ebû Dâvud Süleyman bin Eş'as, *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, Salât 35; İbn Mace, Fadlu'd-dua 1-3); "Cibril, Rasûlullah (s.a.v.)'e geldi ve "Ey Muhammed hasta mısın? Bir şikayetin var mı? dedi. Peygamber (s.a.v.)'de "Evet" deyince; Cibril: "Allah'ın adı ile sana zarar veren her şeyden her şahıs ve hased eden her gözden, senin korunmanı isterim. Yine Allah'ın adıyla senin korunmanı isterim. Allah sana şifalar versin" diye dua etti ve böylece dua edilmesini öğretmiş oldu." "Allah'ım, ey insanların Rabbi, hastalık ve sıkıntıların gidericisi şifa ver sen şifa verensin senden başka şifa veren yoktur, öyle bir şifa ki hiçbir hastalık bırakmasın" (Tirmizi, Cenaiz, 4) "Âişe Validemiz anlatıyor: 'Bir gece Allah'ın Resulünü yatakta bulamadım, kalkıp aramaya başladım. Derken seccadesi başında, secdeye kapanmış Allah'a yakarırken, elim ayaklarının altına dokundu. O, ayaklarının tabanı aşikâr olacak şekilde tam bir secde halindeydi: 'Allah'ım! Gazabından rızana; cezandan affına sığınırım. Senden sana sığınırım. Sana tüm övgüleri saysam yine de bitiremem. Sen kendini nasıl övdüysen öylesin' diye dua ediyordu." (Müslim, Salât, 222); "Ey insanların Rabbi! Rahatsızlığı gider! Şifâ ver! Şâfî sensin. Senin şifândan başka şifâ yoktur. Hastalık bırakmayan şifâ ver. Şafî sensin..." (Müslim, Selam, 48); "Her kim geceleyin üç defa yarattığı varlıkların şerrinden Allah'ın tam olan kelimelerine sığınırım derse o gece ona hiç bir böcek sokması zarar vermez." (Tirmizi, Daavât, 132); Allah'ım sana hamdolsun, bunu bana sen giydirdin senden bu elbisenin hayrını ve hayırda kullanılmasını istiyorum şerrinden ve şerde kullanılmasından da sana sığınırım." (Tirmizi, Libas, 29); "Her bir peygamberin bir duası vardır. (Allah'a) onunla dua eder. Ben duamı kıyamet gününde ümmetime şefâ'at etmek için saklıyorum." (Buhari, Daavât, 1; İbn Mâce, Zühd, 37; Müs-

lim, İman, 334-341); "Allah'ım! Senin için secde ediyor, Sana teslim oluyor, Sana iman ediyorum. Yüzüm ve özüm kendisini yaratana, şekil veren ve bu şekli en güzel yapan, göz ve kulak veren Allah'a secde etmektedir. En güzel yaratıcı olan Allah, ne kadar kutlu ve yücedir." (Ahmet Bin Şuayb En-Nesai, *Sünen*, Çağrı Yay., Istanbul 1992, Tatbik, 67); "Rabbim! Gazabından rızana, azabından affına, senden Sana sığınırım, Sana gerçek şekilde hamd ve senâda bulunamam. Sen kendini övdüğün gibisin." (Nesai, Tatbik, 71); "Allah'ım! Her türlü hayırlı işlerimde Senden sebat ve azimet istiyorum. Ve Senden verdiğin nimetlerine şükür ve Sana güzel ibadet etme gücü vermeni isterim. Ve Senden dürüst bir kalb ve doğruları söyleyen bir dil isterim. Senden bildiğin hayırları isterim, bildiğin şerlerden Sana sığınırım, bildiğin hatalarımdan dolayı Senden af dilerim..." (Nesai, Sehiv, 61); "Allah'ım! İlminle gaybı bilirsin, gücünle tüm yaratıklarına hâkimsin, yaşamak benim için hayırlı ise beni yaşat, ölüm benim için hayırlı ise beni vefat ettir. Allah'ım açık ve gizli her yerde Senin korkunu isterim, öfkeli ve sakin halimde bile doğru ve hakkı söylemeyi Senden isterim. Zenginlikte ve fakirlikte orta yolu tutmayı isterim, tükenmeyen nimetlerinden isterim, kesintisiz göz aydınlığı isterim, hükmünden sonra rızanı isterim; ölümünden sonra iyi bir hayat sürdürmeyi isterim. Sana şevkle kavuşmayı, cemaline bakma lezzetini, sıkıcı felaketlere uğramaksızın, sapıcı fitnelere düşmeksizin yaşamayı isterim. Allah'ım bizi, iman ziynetiyle süsle, doğru yola kavuşanlara sebep olucu kıl." (Nesai, Sehiv, 62); "Resûlullah (s.a.v) 'Allahım! Benim kalbimi dinin üzerinde sabit kıl' duasını çok söylerdi. Bunun üzerine bir gün bir adam 'Yâ Resûlallah! Sana imân ettiğimiz ve getirdiğin hakkında seni tasdik ettiğimiz halde korkuyor musun?' dedi. Bunun üzerine Resul-i Ekrem: 'Şüphesiz kalbler Rahman'nın parmakları arasındadır, onu dilediği şekilde döndürür' buyurdu." (İbn Mâce, Duâ, 2); "Allahım! Şüphesiz ben acizlikten, tem-

da kimse ahiret yurdunu unutarak amacını sadece bu dünyaya yönelik olarak oluşturamayacağı için onun Allah'tan hem bu dünyada ve hem de ebedi dünyada iyilik ve güzellik istemesi gerekmektedir. Yine duada temel bir gereklilik olarak *digergamlık* ilkesi söz konusudur. Yani Kur'an'a bakıldığında inanan insan prototipi, imkânları diğerleriyle paylaşan dahası diğerlerini kendine tercih edebilen bir kimsedir diyebiliriz.[31] Yine orada inanan insan diğerlerinin her şartta iyiliğini istemekle yükümlü kılınmaktadır.[32] Bu ilke sayısız örneklerle anlatılır. Verilen dua örneklerinde görüldüğü üzere ben birinci tekil

bellikten, korkaklıktan, cimrilik ve ihtiyarlıktan sana sığınırım. Kabir azabından, ölümün ve hayatın fitnesinden sana sığınırım." (Ebu Davud, Tefriu' ebvabi'l-vitr, 32); "Allahım! Bana öğrettiğin ilimden beni yararlandır, faydalanacağım ilmi bana öğret, ilmimi artır..." (İbn Mâce, *Sünne*, 23)

31 Kur'an, Haşr 59/9 ."..Kendilerinin ihtiyacı olsa bile kardeşlerini kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin 'cimri ve bencil tutkularından' korunmuşsa, işte onlar, felah (kurtuluş) bulanlardır."; "Bir kimse müslüman kardeşi için gıyabında dua ettiği zaman, melekler 'amin, benzeri sana da verilsin' derler." (Ebu Davud, Tefriu' ebvabi'l-vitr, 29)

32 Kur'an, Tevbe 9/71 "Mü'min erkekler ve mü'min kadınlar birbirlerinin velileridirler. İyiliği emreder, kötülükten sakındırırlar, namazı dosdoğru kılarlar, zekatı verirler ve Allah'a ve Resûlü'ne itaat ederler. İşte Allah'ın kendilerine rahmet edeceği bunlardır. Şüphesiz, Allah, üstün ve güçlü olandır, hüküm ve hikmet sahibidir."

şahıs yerine çoğunluk çoğul zamirler kullanılır. Burada inanan kimsenin kendine ait duasının olamayacağı söylenilmemekle birlikte istenilen iyilikler ve güzelliklerin bütün inananlar için de istenilmesi ilkesi vazedilir.[33]

İslam inancı bağlamında yaptığımız bu okumalar da hatırda tutularak dine ilişkin yapılacak bir analizin din dili içerisinde kalarak yapılması gereği göz ardı edildiğinde doğal olarak yanlış anlamalar oluşacaktır. Anlatılanlar dua eden inananın, ellerini açıp yakarışa geçince, kendisini gören, duyan, içinden geçenleri bilen, her şeye kâdir bir Yaratıcı'nın varlığını yaşadığını gösterir. Böylesi bir insan Allah'ın merhameti ve takdiriyle her şeyin üstesinden

33 Kur'an, Bakara 2/286 ."... Rabbimiz, unuttuklarımızdan veya yanıldıklarımızdan dolayı bizi sorumlu tutma. Ey Rabbimiz, bize, bizden öncekilere yüklediğin gibi ağır yük yükleme. Ey Rabbimiz, kendisine güç yetiremeyeceğimiz şeyi bize taşıtma. Bizi affet. Bizi bağışla. Bizi esirge, Sen bizim mevlamızsın. Kâfirler topluluğuna karşı bize yardım et."; Kur'an, Al-i İmran 3/8-9 "...Rabbimiz, bizi hidayete erdirdikten sonra kalplerimizi kaydırma ve katından bize bir rahmet bağışla. Şüphesiz, bağışı en çok olan Sen'sin Sen. Rabbimiz, kendisinde şüphe olmayan bir günde insanları gerçekten Sen toplayacaksın. Doğrusu Allah, va'dinden cayıp-dönmez."; Kur'an, Al-i İmran 3/53 "(Havariler) Rabbimiz, biz indirdiğine inandık ve Peygambere uyduk. Şimdi bizi (birliğini ve peygamberini tasdik eden) şahidlerle beraber yaz."

gelebileceği inancıyla en zor zamanlarda bile huzur içerisinde olur.[34] Bu anlam dünyası içerisinde olan insan gündelik hayat içersinde ama görünen dünyayı aşan bir yaşantıyla varoluşunu kutsal bir hale içerisinde sürdürür. Hâsılı mü'min için hayatın kendisi ve anlamın kaynağı Allah'tır. Hayatı sürdürmesi ve kendini ve doğayı tanıması ve anlamlandırması da ancak O'nun lutfü iledir. Bu nedenle o Rabbine ne kadar şükretse yine de hakkıyla şükrünü eda edebilmiş olmayacağını düşünür. Kur'an'da ve Peygamber'in hadislerinde zikredilen dualara bakıldığında dua edenler Allah'ın kendilerini duyduğu ve gördüğü hakikatinden emin olan yani Rabbiyle konuştuğunun bilincinde olan kimselerdir.[35] Hâsılı bu hal seküler tutumlarla ayrışan noktayı oluşturur. Başka bir deyişle Tanrı'yla konuşmayı mümkün kılan kabul, seküler algının zıddı bir varoluşu ifade eder diyebiliriz. Bu köklü farklılığı hatırda tutarak -dindar bir kimse ile diğerleri arasındaki temel farklardan biri olarak kabul edilen bu durum üzerine- yapılacak düşünsel çabalar Tanrı'ya muhtaç olmadığı ya da ol-

34 Bkz. Seyyid Kutub, *Fi Zılal-il Kur'an*, Çev. Salih Uçan ve Vahdettin İnce, Dünya Yay., C. I, İstanbul 1991, s. 271-73.

35 "Peygamber Efendimiz dua ederken ekseriyetle 'Allah'ım! Bize dünyada iyilik, âhirette de iyilik ver, bizi cehennem azabından koru' derdi." (Müslim, Zikir ve Dua ve Tevbe ve İstiğfar, 26; Ebu Davud, Tefriu' ebvabi'l-vitr, 26; Ebu Davud, Menasik, 51).

mayacağı bir anı tasavvur dahi edemeyecek olan bir kimse ile O'nsuz bir dünya tasarlayan veya O'nunla ilişkisini sadece menfaat üzerine kuran bir kimse arasındaki algının çok yönlü ayrışmalara yol açacağı bir gerçektir. Bu anlamda Tanrı'dan yoksun olmak ya da Tanrı'yı müdahil kılmama durumunu insanlık için büyük bir *sapma* olarak okumak mümkün olmuştur. Ancak bu durumun insanın özgürleşmesi süreci olarak algılanabildiği de doğrudur.

Tartışmaya ilişkin bir diğer nokta ise sadece çaresiz kaldığında sığınmak durumunda olan bir kimsenin bu sığınma halinin dindarın Allah'a olan bağlılığından başka bir anlama geldiğine ilişkindir.[36] Öyle ki yalnızca çaresizlik anında Allah'ın akla gelmesi insanı ele veren bir durum olmaktadır. Çünkü aslında kendisini bir yaratanın olduğunu ve O'na karşı sorumluluğu olduğunu bilmesine karşın bu sorumluluğunun gereğini yerine getirmemek dini paradigma içerisinde nefsine uymak şeklinde tanımlanmaktadır. Bunun için insanın göz ardı ettiği bu gerçeği hayatının her bir anında değil de sadece büyük bir sıkıntıyla karşılaşınca hatırlayıvermesi kabul

36 Kur'an, Yunus 10/12 "İnsana bir zarar dokunduğunda, yan yatarken, otururken ya da ayaktayken Biz'e dua eder; fakat Biz ondan sıkıntısını kaldırınca sanki kendisine dokunan sıkıntısından ötürü Biz'e dua etmemiş gibi geçip gider. İşte, böylece haddi aşanlara yapmakta oldukları şeyler güzel gösterildi."

görmemektedir. Çünkü böylesi bir hatırlayış bu halin bitiminde Allah'ın yeniden unutulacağı anlamına gelmektedir. İnsanın bu hali *Kur'an*'da detaylı bir şekilde anlatılmıştır.[37] Öyleki söz konusu pişmanlık ve yöneliş, insan tehlikeden güvenli olduğunu düşündüğü aşamaya geldiğinde aynı hızla kaybolmaktadır.[38] İnanan insandan istenen ise Allah'ın sadece

37 Kur'an, Yunus 10/22-23 "Sizi karada ve denizde gezdiren O'dur. Öyle ki siz gemide bulunduğunuz zaman, onlar da tatlı bir rüzgarla onu yüzdürürlerken ve (tam) bununla sevinmektelerken, ona bir rüzgar gelip çatar ve her yandan dalgalar onları kuşatıverir; onlar artık dinde O'na 'gönülden katıksız bağlılar (muhlisler)' olarak Allah'a dua etmeye başlarlar: "Andolsun eğer bundan bizi kurtaracak olursan, muhakkak Sana şükredenlerden olacağız." Ama (Allah) onları kurtarınca, hemen haksız yere, yeryüzünde taşkınlığa koyulurlar. Ey insanlar, sizin taşkınlığınız, ancak kendi aleyhinizedir; (bu) dünya hayatının geçici metaıdır. Sonra dönüşünüz Biz'edir. Biz de yaptıklarınızı size haber vereceğiz."

38 Kur'an, Fussilet 41/49-51 "İnsan, hayır istemekten usanmaz; fakat ona bir şer dokundu mu, artık o, ye'se düşen bir umutsuzdur. Oysa ona dokunan bir zarardan sonra tarafımızdan bir rahmet tatdırsak, mutlaka, 'Bu benim (hakkım)dır. Ve ben kıyamet saatinin kopacağını da sanmıyorum. Rabbime döndürülsem bile, muhakkak O'nun katında benim için daha güzel olanı vardır.' der. Ama andolsun Biz, o kâfirlere yaptıklarını haber vereceğiz ve andolsun onlara, en ağır azaptan tattıracağız. İnsana bir nimet verdiğimiz zaman, yüz çevirir ve yan çizer; ona bir şer dokunduğu zaman ise, artık o, geniş bir dua sahibidir yalvarıp durur."

zor zamanlarda değil, güvende ve rahat içindeyken de unutulmamasıdır. İnsandan beklenen, her türlü şartta Allah'ın kulu olduğunu hatırlaması, hep O'na yönelmesi ve her zaman şükredici olmasıdır. Hâsılı sadece zorluk ve sıkıntı durumunda O'nu hatırlamak ahlaki bir davranış olarak değerlendirilmemektedir.[39]

Yine İslam inancında, Allah'ın bir ve tek olması, ibadet ve duanın sadece O'na yapılmasını zorunlu kılmaktadır. Allah'a ibadet ve dua ederken aracı konulmaması da, Allah'ı birlemenin bir gereği olarak kabul edilir ve Allah'ın ilmi (kaderin oluşumu) ile Allah'ın iradesini (kazanın oluşumu) çeşitli mülahazalarla sınırlamaya ya da yok saymaya yönelik tasavvurlar reddedilir.[40]

39 Kur'an, Yunus 10/90-92 "Biz, İsrailoğullarını denizden geçirdik; Firavun ve askerleri azgınlıkla ve düşmanlıkla peşlerine düştü. Sular onu boğacak düzeye erişince (Firavun), 'İsrailoğullarının kendisine inandığından başka ilah olmadığına inandım ve ben de Müslümanlardanım' dedi. Şimdi, öyle mi? Oysa sen önceleri isyan etmiştin ve bozgunculuk çıkaranlardandın. (Ey Fravun!) Bugün ise, senden sonrakilere bir ayet/ibret olman için seni yalnızca bedeninle kurtaracağız (herkese cesedini göstereceğiz). Gerçekten insanlardan çoğu, ayetlerimizden habersizdirler."

40 Bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sad. İsmail Karaçam vd., Cilt I, Azim Dağıtım Yay., İstanbul Tarihsiz, s. 663.

Bilindiği üzere ilahi dinlerde peygamberler, Allah'ın dinini anlatmak için Allah tarafından seçilen kimselerdir. Peygamberlik görevi büyüklüğü oranında zor bir görevdir. Öldürülmek, işkence, dışlanma peygamberlerin sıklıkla karşılaştıkları muameleler olmuştur. Peygamberler görevlerini yerine getirmeye çalıştıkları zamanlarda sadece toplumları tarafından dışlanmakla kalmamış kimi zaman kendi aileleri tarafından bile reddedilebilmişlerdir. Karşılaşılacak şey her ne olursa olsun peygamberler kendilerine verilen ilahi görevi yerine getirmekle sorumludur. Bu çabanın arkasında elbette onların Allah'a olan inançları vardır.[41] Bu nedenle duanın en içten ve samimi olanını da onlarda bulmaktayız. Belki bu nedenle Kur'an Allah'ı anmanın *en büyük erdem ve iyilik olduğunu*[42] O'nun anılmasının insan için nasıl

41 Kur'an, Tevbe Suresi, 9/40 "...Siz O'na (Peygambere) yardım etmezseniz, Allah O'na yardım etmiştir. Hani kafirler ikiden biri olarak O'nu (Mekke'den) çıkarmışlardı; ikisi mağarada olduklarında arkadaşına şöyle diyordu: "Hüzne kapılma, elbette Allah bizimle beraberdir. Böylece Allah O'na 'huzur ve güvenlik duygusunu' indirmişti, O'nu sizin görmediğiniz ordularla desteklemiş, inkar edenlerin de kelimesini (inkar çağrılarını) alçaltmıştı. Oysa Allah'ın kelimesi, yüce olandır. Allah üstün ve güçlüdür, hüküm ve hikmet sahibidir."

42 Kur'an, Ankebut 29/45 "... Allah'ı anmak gerçekten en büyük (erdem ve iyilik) dir..."

hayati bir öneme sahip olduğunu peygamberlerin örnekliğinde anlatmaktadır.[43]

İslam'ın dini şuurunun "Ben sizin rabbiniz değil miyim?"(Kur'an, Araf 7/172) ilahi sorusu üzerinde odaklandığı kabul edilir.[44] Müslüman muhayyilesinde her bir sorunun cevabını veren Kur'an'a göre dua ile kurtuluş arasındaki ilişki başka her bir şeyden daha yakın bir ilişkidir.[45] Salât/namaz kelimesinin asıl manası da dua'dır. Kısaca dua Müslümanlık-

43 Kur'an, Ahzab 33/21 "Andolsun sizin için, Allah'ı ve ahiret gününü umanlar ve Allah'ı çokca zikredenler için Allah'ın Resulünde güzel örnekler vardır."

44 Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul 1998, s. 21.

45 Kur'an, Mümin 40/60 "Rabbiniz şöyle buyurdu: 'Bana dua edin, size icabet edeyim. Doğrusu Bana ibadet etmekten büyüklenen (müstekbir)ler; cehenneme boyun bükmüş kimseler olarak gireceklerdir.' 'Dua ibadetin ta kendisidir." buyurduktan sonra Hz. Peygamber yukarıdaki ayeti okudu." Er-Rudani, *Büyük Hadis Külliyatı Cem'ul-Fevaid min Cami'il-Usul ve Mecma'uz-Zevaid*, s. 235 (9219); Kur'an, Tevbe 9/99 "Bedevilerden öylesi de vardır ki, Allah'a ve ahiret gününe inanır ve harcadığını Allah yanında yakınlıklara ve peygamberin dualarına vesile sayar..."; Kur'an, Tevbe 9/103 "Onların mallarından kendilerini temizleyecek ve arındıracak /bereketlendirecek bir sadaka al ve onlar için dua et. Çünkü senin duan onlar için bir sukunettir (onların kalplerini yatıştırır). Allah işiten ve bilendir."

ta kulluk faaliyetlerinin esas unsurudur ve zaman ve mekân ile mukayyet değildir.[46]

Sevgi ile birlikte ümit ve endişe hali olan duada her zaman iç içe yaşanan bu iki hâl, insanın bilgeliği oranında yaşanılan bir haldir. Kur'ân'da bu durum "*Rabbinize içten içe, yalvara yakara duada bulunun*"[47] çağrısıyla dile getirilir. Bu çağrı O'ndan ayrı kalınamayacağını O'nun rahmet ve inayet kapılarının ise herkese açık bulunduğunu bildirir.

İnsanın aciz, zayıf, fakir ve sonsuz ihtiyaç içerisinde olmasına karşın Allah'ın insanı var eden, besleyen, büyüten, taleplerini görüp-gözeten ve onu asla yapayalnız bırakmayan rahmet sahibi olması inanan için hiç unutulmaması gereken yaşamsal bir durumdur. Bu anlamda dua, Allah'a yönelmenin en saf ve en içten halidir. *Hadis*, *Tabakat* ve *Menakıb* ki-

46 Bkz. Mesut Okumuş, "Semantik ve Analitik Açıdan Kur'an'da "Salât" Kavramı", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/2, C. III, Sayı: 6, Çorum 2004, s. 20.

47 Kur'an A'raf 7/55 "Rabbinize yalvara yakara ve gizlice dua edin...". Kur'an A'raf 7/205-206 "Kendi kendine, yalvararak ve ürpererek yüksek olmayan bir sesle sabah akşam Rabbini an. Gafillerden olma. Kuşkusuz Rabbin katındakiler O'na kulluk etmekten kibirlenmezler, O'nu tesbih eder ve yalnız O'na secde ederler."

taplarında salih kimselerin Rablerinden dua ve yakarışlarla yardım istediklerinde dualarının hemen kabul olunduğuna dair menkıbeler ve kıssalar zikredilmektedir. Allah onlara dualarına icabet ederek ve kerametler vererek lütufta bulunmuştur.[48] Bütün bunlarla öğrenilmesi istenen insanın samimiyetle ve sabırla Rabbine yönelmesidir. Mevlana bunu *Musa ve Çoban* hikâyesiyle ortaya koyarak bize asıl olanın ne kelimeler ne de diğer şeklî şeylerde olmadığını kavratmak ister.[49] Bu hikâyede, kalbin kekeleyişinin

48 Mecdi Muhammed eş-Şihavi, *Dualarımız Niçin Kabul Olunmuyor? Kabulü İçin Ne Yapmalı?*, Çev. Savaş Kocabaş, Polen Yay., İstanbul 2006, s. 64-72

49 Hikaye Mesnevi'de özetle şu şekildedir: "Musa yolda bir çoban gördü. Çoban boyuna Ey Hüda Ey İlah! Sen neredesin, Sana kulluk etsem, çarığını diksem, saçını tarasam. Her zaman çamaşırını yıkasam, sabah akşam sütünü hazırlasam, elini öpsem, ayağını ovsam, yatma zamanı yerini hazırlasam diyordu. O sırada Musa, Tanrı'nın elçisi, çobanın tüm dediklerini duyar ve çok kızar. O ki, bilinmeyen ve görünmeyendir. Gökyüzündedir, O'nun önünde dayanabilecek hiçbir kuvvet, hiçbir güç yoktur. O en güçlü, en kuvvetli olandır. Her türlü şeklin, ismin ve rengin ötesindedir. Böyle sözlerden dili men etmek gerek. Celal sahibi bunlardan beridir. Büyüyüp gelişene süt içirilir, çarık ayağa muhtaç olana gerekir. Hüda kul sıfatından münezzehtir. Musa peygamberin sözlerini duyan çoban çok üzülür ve korkar söylediklerinden... Musa'ya biraz sonra Allah-ü Teala'dan bir vahiy gelir: Sen Biz'i bilmediği halde, yine de Biz'i çok seven bir kulumuzun kalbini kırdın ve üzdün, bizden uzaklaştırdın. Belki o

ve çaresiz iç çekişinin ve hatta münacaattaki çocuksu imgelerin bile, Allah katında duanın ayrıntılı ve doğru biçimlerinden daha makbul olduğu öğretilir; ancak dua edenin sözlerinde tam bir samimiyet ve teslimiyet içinde olması şarttır.[50] Benzer vurguyu diğer dini gelenekler içerisinde yetişmiş olan bilgelerin eserlerinde de görebiliriz.

Bu ve benzeri anlatımlardan hareketle şunları not düşebiliriz: Takdir edileceği üzere Tanrı bilgisi herhangi bir şey hakkında daha çok bilgi edinmek gibi değildir. Dahası kişinin Tanrı hakkındaki bilgisini derinleştirmesi, O'nun hakkında daha çok bilgi toplaması anlamına da gelmez. Bu nedenle özde ilahi bilgi alanında uzmanların olduğunu düşünmek büyük bir yanlış anlamadır. Yani ilahiyatçılar ya da bu konuyla ilgili herhangi birileri din alanında kendilerini bir tamirci gibi düşünürlerse çok ciddi bir

Biz'i senin bildiğin kadar bilmiyordu ama gene de anladığı kadar bütün bir samimiyetiyle bize yönelmişti. Dile ve söze bakılır sanma bizim baktığımız gönül ve haldir..." Bkz. *Mesnevi*, *Mesnevi*, II/1721-1789.

50 Hikayede (*Mesnevi*, II/1721-1789) Allah'ın anılışında zikredilen ifadelerin antropomorfik bir anlamı çağrıştırması bizi yanıltmamalıdır. Herkes bilir ki böylesi bir şeyden en çok Mevlana uzaktır. Burada asli olana/öze dikkat çekilmek istenmektedir. Başka bir deyişle öz kaybedildiğinde kullanılan kelimelerin de bir değerinin kalmayacağı çarpıcı bir şekilde ifade edilmek istenmektedir.

hata olur. Tanrı bilgisi öğrenme konusunun ötesinde bir şeydir.[51] Bu bilginin gerçekleşmesi için, O'nun insanı kendi varlığından haberdar etmesi, insanın da varlığından haberdar olduğu Rabbi karşısında duyduğu sevgi ve saygı sebebiyle umutla O'na seslenme ihtiyacını duyması gerekmektedir. Bu hal sınırlı, sonlu ve aciz varlığın sınırsız ve sonsuz kudret sahibiyle kurduğu bağın, yani, insan ile Allah arasındaki diyalog ve iletişimin zirveye taşındığı bir durumu anlatır.[52]

Konuyu vahiy ve dua farklılığından hareketle sürdürmek istersek, insan kalbinin Allah ile konuşması, O'nun nimetini ve yardımını istemesi durumunu aşağıdan yukarıya/insandan Allah'a doğru olan bir sözlü haberleşme çeşidi olarak tanımlayan T. İzutsu, normalde insanın Allah'a hitap edebilme imkânına sahip olmadığını, konuşmak için ontolojik eşitlik gerektiğini dile getirerek dua ile oluşan iletişimin olağanüstülüğüne dikkat çeker. Aslında durum vahiy ve dua arasındaki farkı da ortaya koyar: "Allah'tan insana doğru olan sözlü konuşma vahiy, insandan Allah'a doğru olan sözlü konuşma ise dua

51 Bkz. D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, s. 60-61.

52 A. Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, s. 236.

olmaktadır"[53] şeklinde özetlenebilecek bu düşüncelerle ilerlediğimizde sıradan insanın O'nunla konuşma imkânının ne anlama gelebileceği, duanın vahiyle kıyaslanmasıyla daha belirgin hale gelmektedir. Öyle ki vahyin olağanüstü halini sadece seçilmiş kimseler yaşarken, dua bütün insanlara sunulmuş bir imkân olmaktadır.

Bu anlamda *"Bana dua edin size icabet edeyim"*[54] ayeti Allah'a karşı büyüklenmemek gerektiği çerçevesinde yorumlanmış olmakla birlikte, dua edene Allah'ın cevap vereceği anlamını da içinde barındırmaktadır. Bu cevabın karşılıklı bir iletişimin varlığını ve sürekliliğini ortaya koyduğunu da söyleyebiliriz.

Ayrıca müslüman düşünce geleneğinde Allah'ın her duada dile getirilen dileği yerine getirmemesinin de dileği kabul olunmuş gibi yararlı olacağını ve kulun dua edebilmesinin O'nun icabeti olduğunu dillendiren ifadelerin uzun bir listesi verilebilir.[55] Ben-

53 Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul Tarihsiz, s. 9; 182-186.

54 Kur'an, Mümin 40/60.

55 "Birisi, Tanrı'yı anarak dilini, dudağını tatlılaştırmak için geceleri Allah diyordu. Şeytan dedi ki: Ey çok söyleyen, 'bütün bu Allah demene karşılık buyur sesi nerede? O'nun katından bir cevap bile gelmiyor bu pek yüzle niceye bir Allah deyip duracak-

zer bir anlayış Hıristiyan bilgelerce de dile getirilir. Bu Augustine'in *İtiraflar*'ından alıntılarla 'duada bir güçsüzlüğün üstesinden gelmeyi dilemek onu alt etmeye başlamaktır' şeklinde özetlenmiştir. Anlatılan şey aynıdır; daha derin iman ve bağlılık için edilen dualarda Tanrı'ya edilen rica, Tanrı'nın cevabının da başlangıcı olmaktadır.[56] Toparlayacak olursak genel olarak Allah'ın duaya icabeti, duanın gerekliliği ve insan için faydası hususunda farklı anlatımlarla da olsa benzer bir kanaat egemen olmuştur diyebiliriz.[57]

sın?' Adamın gönlü kırıldı; başını yere koydu, yattı. Rüyasında, bir çimenlikte yeşil esbablı Hızır'ı gördü. Hızır, kendine gel dedi, ne diye zikri terkettin? Çağırdığından nasıl oldu da usandın? Adam, buyur diye bir cevap gelmiyor ki dedi, kapıdan sürüleceğimden korkup durmadayım. Hızır, senin o Allah demen, bizim buyur dememizdir; senin o yalvarışın, yanıp yakılman, bizim haber çavuşumuzdur. Senin düzenlere başvurman, çareler araman, bizim seni kendimize çekmemizden, ayağını çözmemizdendir. Senin korkun, sevgin, bizim lütfumuzun kemendidir; her 'Yâ Rabbi' demenin altında 'Buyur' demelerimiz var" dedi (*Mesnevi*, III/189-197). Bu dua da senin bağışın, bunu da sen öğrettin bize; yoksa külhanda ne diye gül bahçesi bitsin? (*Mesnevi*, II/ 2453). "İnsan senden başka kime el açsın? Dua da Senden, icabet de Senden. Hem önce gönlümüzü duaya meylettirirsin; hem sonunda duaların karşılığını verirsin." (*Mesnevi*, IV/ 3499).

56 Bkz. D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, s. 126.

57 İbn Sina *eş-Şifa*'nın XI. risalesinde (özellikle 180-194) Mebde ve Maad, İlhamlar, Rüyalar, Dualar, Göksel Cezalar, Peygamber-

lik Halleri, Yıldızların Hükümleri, Peygamberliğin İspatı, Onun Allah'a Daveti ve O'na Dönmenin Nitelikleri, İbadetler ve Bunların Dünya ve Ahirette Yararları gibi spotlarla varlığın mertebeleri ve derecelerini sıralar. Göksel cisimlerden sonra oluş ve bozuluşa uğrayan suretlere konu olan maddenin varlığı başlar dedikten sonra bu alemin en değerlisinin insan olduğunu insanların en üstününün ise nefsini akıl olarak yetkinleştirmiş ve ameli erdemler olan ahlakları elde etmiş kimseler olduğunu söyler. Bu girizgâhlardan sonra yersel ve göksel işleyişe ilişkin saptamalarda bulunan İbn Sina Allah'ın inayeti içerisinde cereyan eden hallerden olan duanın yakarışının etkisinin düşünme eyleminin açıklama istidadına nisbeti gibi olduğunu söyler. Ona göre dua kötülüğün iyiliğe dönüşmesinin ya da kötülüğün ortadan kaldırılmasının illetini oluşturur. Yine o yok edilmiş şehirler ve zalim şahıslara indirilmiş ilahi cezalardan hareketle Hakk'ın yardımını görmemizi ister ve dua, sadaka gibi şeylerin sebebinin; haksızlıkların ve günahın meydana gelmesinin sebebinin buradan olduğunu bilmemizi ister. (İbn Sina, *Kitabuş'ş- Şifa Metafizik*, Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 180-185) Böylece Allah'a ibadet etmenin, varoluşun ilkelerine göre yaşamak anlamına geldiğini söyleyerek ibadetin yaşanılan her iki hayat için niçin bir kılavuz ve kurtuluş olduğunu çeşitli örneklerle izah eder.(İbn Sina, *age*, s. 191-194; Ayrıca bkz. İbn Sina, *En-Necat- fi'l-Mantık ve'l-İlahiyyat*, Thk. Abdurrahman Umeyra, Daru'l- Ciyl, Beyrut 1992, s. II:167-169). İbni Sina'ya göre mikrokozmos ile makrokozmosun birbirine tekebül etmesi, aralarında varolan sevgi ve ahenk sebebiyledir. "Dini ibadetleri yapmak bu sevgiyi daha da artırarak insanın ruhen güçlenmesini sağlar. İbadetler özellikle dua/namaz dünyanın düzenini insan varlığında içselleştir. Bu nedenle kurbanlar kesmek, dualar etmek büyük faydalar sağlar." (Seyid Hüseyin Nasr, *İslam Kozmolojisi Öğretilerine Giriş*, Çev. Nazife Şişman, İnsan Yay., İstanbul

1995, s. 287). Bu çerçevede başka İslam bilginlerinden örnekleri artırmamız mümkündür. Said Nursi, imandan sonraki ilke olarak tasvir ettiği duayı insanın kendi kendine yetersizliğinden hareketle insanın vazife-i fıtriyesini taallüm ile tekemmül ve duâ ile ubûdiyet olarak spotlaştırır. İnsanın hayatının anlamının "Kimin merhametiyle böyle hakîmâne idare olunuyorum? Kimin keremiyle böyle müşfikane terbiye olunuyorum? Nasıl birisinin lutuflarıyla böyle nazeninâne besleniyorum ve idare ediliyorum? sorularının cevabını bilmek" olarak tasvir ederek, "sayısız ihtiyacı için Kàdiü'l-Hâcâta lisân-ı acz ve fakr ile yalvarmak ve istemektir" der. İnsanın bu âleme ilim ve duâ vâsıtasıyla tekemmül etmek için gelmiş olduğunu söyleyen Nursi, mahiyet ve istidad itibâriyle her şeyin ilme bağlı olduğunu ve bütün ulûm-u hakikiyenin esasının mârifetullah olduğunu ve onun üssü'l-esâsının da imân-ı billâh olduğunu söyler. "Hem insan, nihayetsiz acziyle nihayetsiz beliyyâta mâruz ve hadsiz a'dânın hücumuna mübtelâ ve nihayetsiz fakrıyla beraber nihayetsiz hâcâta giriftar ve nihayetsiz metâlibe muhtaç olduğundan, vazife-i asliye-i fıtriyesi, imândan sonra duâdır. Duâ ise, esâs-ı ubûdiyettir." (Said Nursi, *Sözler*, Şahdamar Yay., İzmir 2006, s. 411-412). Bu durumu belki Schimmel'in ifadesiyle Rûmî'yi örnek alarak insanın umutlarının ve kederlerinin yüceltilmesi ve değişikliğe uğratılmasıyla ve insanın ilahi iradeye tam olarak uymasıyla son bulan gerçek duanın mucizevi gücünden sık sık söz eden (A. Schimmel; *İslamın Mistik Boyutları*, s.158) İkbal'e göre duanın ne anlama geldiğini araştıran Jamila Khatoon; Onda duanın Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin en önemli unsurlarından biri olarak teemmülden daha kapsamlı ve özümseyici bir süreç olduğunu ve duanın insan bilincinin perspektifini genişleterek bilincini ruhi aydınlanmaya muktedir kıldığını söyler. (Jamila Khatoon, *İkbal'in Felsefe Sisteminde Tanrı İnsan ve Kainat*, Çev. Celal Türer, Üniversite Kitabevi Yay., İstanbul Tarihsiz, s. 82-83).

Başka bir değişle inanan, varlığı için Tanrı'ya şükranda bulunduğu vakit, bu şükran onun tüm hayatı için yaşamındaki her şey için yani hem iyilik hem de kötülük içindir. Bu hal var olan kötülüğe rağmen Tanrı'ya şükranlarda bulunmanın yine de mümkün olduğunu gösteren bir yaşantı anlamına gelir (D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, s. 101). İkbal'in dua anlayışının, Tanrı-insan ilişkisinin müslüman zihnindeki anlamının farklılığını da okumaktayız: Onun Tanrı'sı aşkın ve aynı seviyede içkindir. Duanın anlamı ve önemi duruma göre değişir. Dua eyleminde insan, gerçeklik ile dinamik ve organik olarak ilişkilidir. Dua, İlahî Şahsiyet ve insani şahsiyet arasında bir bağlantıdır. İlahi Şahsiyet ile insan şahsiyeti arasındaki ilişki bütünün parçasına olan ilişkisi gibi değil; Yaratıcı'nın, yarattığına olan ilişkisi gibidir ve Yaratıcı yarattığına içkin ve ondan aşkındır. Burada dua eylemi, insanı Tanrı'yla şahsi ilişkiye getirir. Dolayısıyla duanın gerçek değeri dua eylemiyle teselli bulmaktır, böylece insan iradesi ilahi iradeye uygun hale gelir. Böylece "Dua, kainatın korkunç sessizliğinde insanın bir yanıt için duyduğu iç özleminin ifadesidir. Dua, araştırıcı benin, kendini inkar anında bizzat kendisini tasdik ettiği ve böylece kainatın hayatı içinde dinamik bir faktör olarak kendi değerini ve doğrulamasını keşf ettiği eşsiz bir süreç olmaktadır" (J. Khatoon, *İkbal'in Felsefe Sisteminde Tanrı İnsan ve Kainat*, s. 81 vd.) Modern algıyla birlikte kaybedilen duanın batılı insanlar için önemli bir hatırlatıcısı olan Carrel'in çalışmasını kendi insanına tanıtan Şeraiti onun tespitlerine İslam ve Hıristiyanlık arasında var olduğunu düşündüğü farklı duyuş ve hissedişleri eklemek ister. Şeriati'ye göre müslümanların dualarında sosyal bir yön vardır. Onun okumalarından yola çıkarak duanın içerdiği ögeler Allah'a yönelme, O'na havale etme ve son olarak felsefî yoksulluğun bilincine erme olarak sıralanabilir. Allah'a teslimiyet tavrı, diğer bütün güçlere karşı duyulan korku ve ürpermeyi akıldan uzak tutmayı içerir, yine dua eden sürekli ge-

Hâsılı dua; isteklerin gerçekleştirilmesinden çok, Allah'a saygıyı, güveni ve O'nun gücünün her şeye yettiğini idrak etmektir. Dua eden bir kimse, bütün gönlüyle Allah'a yöneldiğinde, kendine her şeyden daha yakın olan Rabbine karşı, yine kendinden kaynaklanan uzaklığını aşarak O'nun her zaman var olan yakınlığını idrak etmiş ve kendi uzaklığının kimsesizliğinden kurtulmuş olur. İnanan kimse için bu öyle bir iletişim ve yakınlıktır ki artık sırtını sarsılmayan bir güce dayamış olmanın huzuruyla hayatın tüm bilinmezlerini ve zorluklarını güven içerisinde karşılayabilmektedir. Bu itibarladır ki, inanan kimseler dualarını bir ümit ve bir varoluş durumu olarak yaşarlar.

çerli koşullar, dış etken ve araçlar ve diğer tüm faktörlere rağmen, kemâle erme yolundaki çaba, hayr ve iyilik yapma yoluyla, Allah'ın istediği biçimde yaşamakta başarılı olmayı diler ve Allah'tan bu isteği süreklidir. Yani başarı Allah'tandır ve O'ndan - bir çaba sonucu- istenir. Allah'tan başarı dilemek, insan iradesinin ve irade gücünün soylu bir itirafıdır (Bkz. Ali Şeraiti, *Dua*, Çev. Ali Erçetin, 2. b., Birleşik Yay., İstanbul 1999, s. 24-25)

sonuç

Tanrı-insan ilişkisini dua bağlamında inceleyen çalışmamız, insana ait öznelliğe yönelerek tartışmalara katılmayı amaçlamıştır. Bunun insanın kendisi, dünya ve Tanrı ile ilgili tasavvuru üzerine etkisinin ne olacağı sorusu, gücü sınırlı ve sonlu bir varlığın sınırsız bir kudret karşısındaki durumunun bilincine ulaşması hali yani dua etrafında tartışılmaya çalışılmıştır.

Bilindiği üzere dua herhangi birine yapılamaz, o Tanrı'ya yönelik olduğunda dua olur. Konusu ne olursa olsun dua, nitelik olarak aynı seviyede olmayanlar (Yaratan-yaratılan) arasında bir iletişimdir. Bu iletişimde insanın hayatın bir anlamı olduğunu kabul edip Tanrı'nın mutlak hayr, faal ve güçlü olduğuna inanarak O'na yönelmesi söz konusudur.

Çağdaş Din Felsefesindeki temel tartışma konularından birisi insanın, sınırlılığının bir neticesi olarak, anlama yetisini aşan bir şeyin varlığını kabul

edip etmeme sorunu olmuştur. Tanrı hakkında konuşmanın biçimleri karşısında, dua eyleminin karşılıklılığıyla oluşacak açılımların sürmekte olan tartışmalara katkı ve perspektif sağlayacağı düşüncesi - duanın Tanrı-insan ilişkisinin sürekliliğini ifade için makul bir şey olduğu- aslında bir takım ön kabulleri beraberinde getirmiştir. Bu anlamda çalışmamızın ön kabullerinden birini, dînî ifadelerin kendilerine has özel bir mantığa sahip olduğu yargısı oluşturmuştur.

Çalışmamızda imanın rasyonel olarak eleştirilmesini güçleştiren, dahası çağımızın egemen zihniyetinin Tanrı inancını deneme kabilinden ve daha iyisi ortaya çıkıncaya kadar, geçici olarak benimsenen ihtimalli bir konuma indirgediği tespitlerine yer verilerek bu ve benzeri yaklaşımların tartışılması gerektiğine ilişkin niyetler ortaya konulmuş ve dinî inançların derin gramerine dikkat çekilmiştir. Burada felsefeci veya teolog için zorunlu olmayan ancak inanan kimsede var olabilen boyutun - ibadet ve içtenlikli sevgi- altı çizilerek insanların Tanrı'ya dua ettiklerinde yaşadıklarına ilişkin söylediklerini hesaba katmanın gerekçesi oluşturulmuştur. Ayrıca inanan kişiden dini bir eylemi dini olmayan bir açıklamayla ifade etmesi ya da kendisi için duanın çok az şey ifade ettiği birinden duanın anlamını izah eden kavramsal ya da felsefi bir açıklama yapması istendiğinde onun başarısız kalması duru-

mu soruşturularak aşina olunan bir eylemin kavramsal bir açıklamasını yapamama durumunun sadece inananlara özgü olmadığı hususunu farklı alanlarla ortaya koyan örneklere yer verilmiştir.

Girişte belirtildiği üzere çalışmanın konusu, felsefi ve dini olanın kendine has yöntemlerini birlikte uygulamayı zorunlu kılmıştır. Bu nedenle çalışmamız boyunca dillendirilmeye gayret edilen şeylerden birisi dinin dışardan bir bakışa kendini bütünüyle açmaması olgusu ve din üzerine yapılacak bir araştırmada dini tecrübenin yadsınamaz katkısı olmuştur. Yani dini araştıran kişilere gerekli olan şey, din üzerine makul yorumlar yapabilmek için ya doğrudan ya da dolaylı tecrübelerle onun hakkında yeterli derecede bir ilgi ve kavrayışa sahip olmadır. Bu anlamda, dinlerin anlaşılmasında her dinin kendi mensubunun dini anlayışı ve yaşayışının da dikkate alınması gerekir, yargısına ulaşılmıştır. Bütün bu tartışmalar Hakikat'in farklı bilinç derecelerine göre farklı şekillerde kavranır olduğu hatırda tutularak sürdürülmeye çalışılmış ve dini bilgi ve kavramların anlamlarını öğrenmenin deneysel doğrulama metotlarının ötesinde bir yöntemi gerektirdiği, imanın hakikatinin bilimsel keşiflerle inkâr edilemeyeceği gibi sadece onlarla da tasdik edilemeyeceği varsayımı temellendirilmeye çalışılmıştır.

Ayrıca bilimin, dini araştırma nesnesine indirgeme alışkanlığının dine ilişkin sahici bilgilenmemizi engelleyen bir durum olacağına dikkat çekilerek din ile bilim arasında bir aynileştirme sorunuyla karşı karşıya olunduğu hatırlatılmıştır. Başka bir deyişle teslimiyetin din dilinin önemli bir niteliği olduğundan hareketle Tanrı bilgisinin diğer bilgi türleriyle aynileştirilemeyeceği tartışılarak insanın kendi yetersizliğini fark ettiğinde bu bilgiye ulaşabilmenin imkânına da kavuşmuş olacağı ve yine insanın kendini anlama imkânının da bu anlayışla oluşacağı dillendirilmiştir. Yani dua hali insanın kendini ve aynı zamanda ilahi olanı anlamasına imkân tanımaktadır.

Dua eylemi insanların yönelimlerindeki farklılıklar açısından irdelendiğinde, bazı insanların var oluşun büyük bazı yıkıntı anlarında varlığını inkâr ettikleri Tanrı'ya sığındıkları görülür. Bu durumu sadece acziyetin bir sonucu olarak değerlendirme, yaşanılan halin insanın *asli* yapısıyla olan bağını görememek anlamına gelecektir. Başka bir deyişle dua, insanın, durumunu, acziyetini, sıkıntılarını, arzu ve isteklerini Tanrı'ya arz edip her şeyi O'na havale etmesinden ibaret değildir. Çünkü o bir yandan Tanrı'nın mutlak iradesi ve sınırsız kudreti karşısında insanın acziyetini ifade ve itiraf anlamına gelirken öte yandan Tanrı'nın kendisine verdiği yapıp-etme özgürlüğünü kullanmaya başlaması halidir.

Duanın *insanın Tanrı'yla konuşması* şeklinde okunması, Tanrı'nın insanla konuşması sorununu akla getirir. Burada *geleneke* ve dini bir topluluğa başvurma; Tanrı'nın emrinin ne olduğu ve ne olmadığı hususunda önemli bir belirleyicilik oluşturur. Dahası Tanrı bilgisi herhangi bir şey hakkında daha çok bilgi edinmek gibi bir konu değildir. Bu bilginin gerçekleşmesi için, O'nun insanı kendi varlığından haberdar etmesi, insanın da varlığından haberdar olduğu Tanrı'sı karşısında duyduğu sevgi ve saygı sebebiyle umutla O'na seslenme ihtiyacını duyması gerekmektedir. Dua böyle bir ihtiyaç sonucunda sınırlı varlığın sınırsız ve sonsuz kudret sahibiyle kurduğu bağın, yani, insan ile Tanrı arasındaki diyalog ve iletişimin zirveye taşındığı bir durumun farkındalığını da ifade eder. Duanın insanın Tanrı'yla olan ilişkisinin insan tarafından farkındalığı anlamına gelmesi bir tecrübenin yaşanmışlığını imler. Bu sürece dâhil olan insan için sonsuzluk ve bitmez tükenmez bir umud, yokluk tehdidinin üstesinden gelme şeklinde hissedilerek ilahi kudret ışığında tecrübe edilir ve nihai gerçeklik olarak yaşanır.

Bilimin ve dinin kendilerine has kriterlere sahip olduğundan hareketle bilim veya din içerisinde mantıki veya gayri-mantıki şeylerin olabileceğine, yani mesela bilimde deneyin sonuçlarına bağlı kalmayı reddetmenin, dinde ise bir kimsenin gücünün Tanrı'nın gücüyle boy ölçüşeceğini düşünmenin

mantık dışı olacağına dikkat çekilerek din dilinin anlamsızlaştırılmasına yönelik modern bilimsel saldırının dinin bilime indirgenmesi anlamına geleceği vurgulanmıştır. Ancak bu, din diline ilişkin düşünsel çabalara bütün kapıları kapatmak anlamında bir karşı oluş için değil din dilinin kendine has karakteri olduğunu unutmamak gereğini hatırlatmak için dile getirilmiştir. Bu saptamaların çoğunlukla göz ardı edildiği egemen modern Batı kültürü insanı sadece bir takım –bilim, ekonomi ve tarih gibi- diller içerisinde yaşamaya zorlamaktadır ki bu durum insanın dünyada var olma biçimlerinden bir kısmından vaz geçmek zorunda bırakılması anlamına gelmektedir.

Tanrı'dan bir şey dilemek Tanrı'nın duayı gerçekten işittiğini ve ona cevap verdiğini önceden varsayar. Bu ve benzeri dinî faaliyetlerin arkasındaki kesin inançlar açıklığa kavuşturulduğunda, Tanrı ve onun dünyayla ilişkisi hakkında elimizde bir teolojik hükümler kümesi olur. Bu durumda, teolojik terimlerin, dolayısıyla da bu terimleri barındıran teolojik hükümlerin anlamını kavradığımız zaman, o hükümleri kabul etmek veya reddetmek için sahip olunabilecek aklî dayanaklar hakkında sorular sorabiliriz. Bu anlamda bilimsel hakikat ve imanın hakikati, birbirlerine karşıt ya da birbirlerini yalanlamak zorunda olmadıkları gibi, onları mananın aynı boyutuna ait görmek de hatalı olacaktır.

Bu anlamda, felsefecinin görevi Tanrı'nın var olup olmadığına karar vermek değil Tanrı'nın varlığını inkar ya da kabul etmenin ne anlam taşıdığını sorgulamaktır, kanaati dillendirilmiştir. Bu nedenle Tanrı'ya inanmanın ne anlama geldiğini araştıran bir kimsenin Tanrı'nın inananlar açısından ne anlam taşıdığını hesaba katması gerekir. Bu herhangi bir bilimsel etkinliğin bütünüyle kuşatabileceğinden de öte bir anlama sahiptir. Çünkü inanan için anlama ile inanç arasında içsel bir bağlantı sözkonusudur.

Tanrı'nın inanan için zorunluluğu, hayatın anlamına eş bir durumu ifade etmektedir. İnanan kimse için hayatı anlamlandıran şey bizatihi Tanrı'nın ona lütfettiği anlamla oluşmaktadır ve herhangi bir inanan için bunun bir yolu da dua ile gerçekleşmektedir. Duanın insan–Tanrı ilişkisindeki öznelliği, biricikliği ve evrenselliği insanın Tanrı'yla olan ilişkisinin niçin zorunlu yani varoluşsal bir ilişki olduğu hakkında da bilgi verir. Kaldı ki Tanrı'nın hakikatinin herhangi bir fiziksel nesnenin hakikati gibi açıklanamayacağını biliyoruz. Eğer bir kimse bunu anlayamazsa ya da insanoğlu ve Tanrı arasında bir fark olduğunu inkâr ederse o zaman o kişi artık duadan, Tanrı'yla konuşma olarak bahsedemeyecektir.

Bilindiği üzere din aslında insan yetersizliğinin farkındalığıdır. Dua bu mesajın insan tarafından içselleştirilerek kendini sonsuz olanın inayetine ema-

net ettiğini sembolize etmektedir. *Seçilmişler*in haricinde sıradan herhangi bir insanın her an Tanrı ile karşılıklı bir iletişim imkânı olan dua Tanrı'ya inanan bir kimse için yaşamın olağan bir rüknü anlamına geldiği gibi onun varoluşunun anlamını da oluşturur. Yani inanan insan, yaşamı ve yaşamda nasıl eyleyeceğinden, neye nasıl karar vereceğine kadar yaşamının en mahrem anlarını ve sırlarını paylaşabileceği bir varlığa sahip olmanın psiko-sosyal güvenliğini ve bununla birlikte ontolojik anlamını da onda bulur.

Bununla birlikte modern hayatın oluşturduğu algı dünyası içerisinde hem kendi yapıp etmelerimiz hem de çevremizde olup bitenler, olayların sadece insanın iradesiyle ve onun kontrolünde vuku bulduğunu sanmamıza neden olmaktadır. Bu sanı çoğu kimse için olağanüstü olarak nitelendireceğimiz bireysel ya da toplumsal bir durumla yüz yüze geleceğimiz zamana kadar sürüp gidebilir. Ancak her ne kadar modern algı duanın anlamını ve insan için önemini yadsıyan bir değerler dizisinden hareketle oluşmaktaysa da gündelik hayatın içerisinde karşılaşılan şeyler insanı bu paradigmanın yetersizliğiyle yüz yüze bırakmaya da devam etmektedir.

Modern algının duanın anlamını yadsıyan paradigmasının imlediği şeyle alakalı olmasa da duanın etkisine ilişkin kadim zamanlardan beri devam

etmekte olan Tanrı'nın muradının değişip değişmeyeceği sorunu, insan hakkında konuştuğumuzda onun eylerken her şeyin daha önceden belirlenmiş olduğu yargısından hareket ederek bir tasavvur oluşturulabilir mi veya insanın bir iradeye sahip olarak ahlaki sorumluluk bilinciyle hareket etmesi gerekmez mi soruları ekseninde tartışılmıştır. Ayrıca sorular bilim-din ilişkisi de hesaba katılarak ele alınmış ve eyleyen insanın hallerinin bilim kurallarıyla belirleneceğine yönelik bir yaklaşım insanın farkındalığını yok saymak anlamına gelmekle kalmayıp zorunlu olarak mantıksal bir paradoks da oluşturacağı vurgulanmıştır.

Çalışmamızda duanın neliğine ilişkin sürdürdüğümüz mülahazalardan birini bu dili kullananların ileri sürdüklerinin doğru olup olmadığı oluşturmuştur. Bu anlamda bir duayı dua kılan şey dini inançlar ve ibadetler bütününe bağlılığıdır mülahazası öne çıkarılmıştır. Sürdürdüğümüz mülahazalardan aktarılması gereken noktalardan birisi de özellikle Aydınlanma sonrası etkinliği ve belirleyiciliği diğer bütün tasavvurlardan daha çok öne çıkan deistik Tanrı anlayışının eleştirisi bağlamında dua merkezli bir yaklaşımın bize nasıl kapılar araladığı olmuştur. Kilise ve diğerleri arasındaki mücadelelerin bir sonucu olarak oluşan gelişmeleri sonuçlarından hareketle okuduğumuzda Tanrı'dan bağımsız, kendi kendisine işleyen bir dünya olabileceği tasav-

vuruna savrulmak bir paradigma değişimi anlamına gelmektedir. Bu yaklaşım ilerleyen süreçte dogmatik bir tabiatçı ön yargı ile oluşan tasavvurların belirleyiciliğine yol açarak, hayata müdahil olan Tanrı algısı tersyüz edilerek verili bir dünyanın olamayacağı sonucuna ulaşmıştır.

Öyle ki, -modern toplumsal algı ve yönelimlerden etkilenerek çağdaş Müslüman toplumlarda da oluşturulmaya çalışılan insan tipolojileri arasında da görebildiğimiz- modern insan, çoğunluk tanrıtanımaz olmamasına karşın dünyanın Tanrı'dan bağımsız kendi kendine işlediğini varsayan, yaşamın mucizelerini göz ardı eden bir sıradanlaştırma içerisine düşebilmektedir. Hâsılı bu hal sadece bir ihmal olmaktan öte, dünyayı ilahi amaçtan soyutlayan bir algıya dönüşebilmiştir. Böylesi bir algı her an bir iş üzerinde olan, bilen, gören ve takdir eden, müdahale eden bir Tanrı tasavvurunu kavrayamaz. Bu durumun insanın yaşamında köklü değişimlere, farklı ontolojik ve epistemolojik algılara yol açtığı malumdur. Hal böyle olunca böylesi bir tasavvura savrulan insanın hayatında duanın anlamlı bir yeri de olamayacaktır. Hâlbuki belli başlı dinlerin hepsi Tanrı'nın kâdir-i mutlak olduğunu öğretmişlerdir. Bu nedenle inananlar, böylesi bir ulûhiyet anlayışına sahip olduğu için ibadet ve dua ederler. Ki bu hal onlar için nihayetsiz bir umudu yaşama imkânına sahip olmak anlamına gelmektedir.

Bu anlamda mesela İslam inancı açısından mü'min, her şeyin Tanrı'yla alakalı olduğu bir paradigmaya sahip olarak ne isteyecekse Tanrı'dan isteyeceğinin bilincinde olan kimse anlamına gelir. Takdir edileceği üzere bu durum "Tanrı'dan bağımsız, kendi kendisine işleyen bir dünya" olabileceği tasavvurunun tam tersi bir anlayışı zorunlu kılar. Çünkü İslam inananı için O'nun yaratması bir defada olup bitmiş olmayıp bir süreklilik arz etmektedir. *O her gün yeni bir iştedir* ayeti Allah'ın yaratışının sürekliliğini ve aynı zamanda yetkilerini herhangi bir şeye ya da kimseye devretmediğini anlatır. *Allah'ın insana şah damarından daha yakın olduğu* ve *insanın başıboş bırakılmayacağı*nı bildiren ayetlerde ise hayatın her bir anının O'nun gözetiminde olduğu anlatılmaktadır.

Teslimiyeti ve ikna ediciliği içerisinde barındırarak diğer dillerden ayrışan din diline sahip olan inanan insan bu süreç içerisinde kendi eksikliği ve yetersizliğini fark ederek bir *anlam*a ulaşır. Örneğin İslam inancında inanan bir insan dua ettiğinde Tanrı'nın kendisini duyduğunu ve kendisine cevap vereceğini bilmektedir. Yine bilmektedir ki hiçbir şey tesadüfen olmamaktadır. Her bir şeyin Tanrı'nın takdirine göre olmakta olduğunun da farkındadır. Bu inanç onu duasına karşılık bulamayacağı gibi bir kuşkuya ya da yapayalnız olduğu duygusuna sevk etmez. Bilakis o her içtenlikli yöneliminde Tanrı'nın

ona icabet edeceğinden emindir. Ne zaman bir darlık, sıkıntı ya da yalnızlık hissetse onu bu halden kurtaracak olan bir Rabbi olduğundan emindir. İslam inancı açısından örneklendirildiği üzere mü'min her şeyin Tanrı'yla alakalı olduğu bir algı dünyasına sahiptir.

Hâsılı duada mündemiç olan Tanrı'ya bağlılık sadece mantıksal ya da nedensel bir bağlılıktır değildir. Ayrıca bu bağlılığın bir boyutunda duanın İslam Peygamberi'nin yaptığı ve öğrettiği şekliyle hem İslam bilginlerinin ve hem de sıradan müslümanın muhayyilesinde eşyanın hakikatini ve mahiyetini öğrenmek isteyen kimsenin yöntemi anlamına geldiğini de okumak mümkündür. Öyleki insanın derin bir iman ve bağlılık içinde dua etmesi aslında Tanrı'nın insana cevabının da başlangıcı olmaktadır. Sonuç olarak *Ben sizin rabbiniz değil miyim?* ilahi sorusu üzerinde odaklandığı kabul edilen İslam'ın dini şuuruyla oluşan Müslüman muhayyilesinde dua ile kurtuluş arasındaki ilişki başka her bir şeyden daha yakın bir ilişkidir.

Ek: 1

Dua ve Ziyaret Risalesi*

Ebu Ali İbn Sina

Ebu Said Fadl bin Ebi'l-Hayr, İbn Sina'ya yazdığı bir mektupla duanın kabul olmasının ve kabirleri ziyaretin keyfiyeti, hakikati, nefislere ve bedenlere etkisini sordu. İbn Sina bu sorunun cevabı olarak *Risaletu Ziyare ve'd-Dua'*yı kaleme aldı.

Sen bana ziyaretin keyfiyetini, duanın hakikatini, nefislere ve bedenlere etkisini sordun -Allah seni en üstün mutluluklara ve yüceliklerin zirvesine ulaştırsın-. Öz (icaz) ve kolay/basit (tahfif) olmasını gözeterek bu sırrın sana açılması için takatim ve ilimlere olan vukufiyetim nisbetince sana hususu açıklamaya çalışacağım. Bu konuda Allah'tan yardım dilerim. O en hayırlı yardımcıdır.

* Hasan Asi, *Et-Tefsiru'l-Kurani ve'l-Lugatu's-Sufiyyetu fi Felsefeti İbn Sina*, Beyrut 1983, ss. 283-288.

Bilmiş ol ki bu konunun öncülleri vardır. Öncelikle bu problemlerin (çözümü beklenen konular - metâlib-) çözümünü kendisinden çıkaracağın öncülleri bilmen gerekir. Bu öncüller (den biri) *el-mebdeü'l-evvel*'den olan varlıkların bilgisidir. Ki O (el-mebdeu'l-evvel) filozoflar tarafından vacibu'l-vücud olarak isimlendirilen İlk Sebep'tir. Bununla da varlığı başkasından değil kendi zatından olan ve başkasının varlığı da kendisine bağlı olanı kastediyorlar. Bu durumda O'nun dışındaki her şey mümkün varlık olmaktadır. O aynı zamanda bütün varlıkların kendisinden sadır olduğu zattır. O başkalarına, O'nun iradesi ve meşiyetine göre etkide bulunan ve fezeyan eden nurun da kaynağıdır.

Daha sonra ikinci olarak bilinmesi gereken (öncüller) ise (birbirini takip edip süreklilik arz eden ve) maddeden mücerret olan cevherlerin bilgisidir ki bunlar filozofların *faal akıllar* olarak isimlendirdikleri *mukarreb melekler*dir.

Daha sonra da maddelerle bitişik olan semavi nefslerin bilgisi gelir. Daha sonra dört unsur (erkanü'l-erbaa) karışımları ve onlardan meydana gelen ulvi eserler; sonra madenler, sonra bitkiler, sonra kendisinde natık nefs bulunması dolayısıyla bu âlemde bulunan bütün varlıkların en üstünü olan insanı bilmek gelir.

Bu *nefs-i natıka* olgunluğun zirvesine (kemalat) ulaşma imkânına sahip olduğu için neredeyse sabit ve baki olan cevherlere benzer duruma gelmiştir. Gerçekten bu konuda söz uzayıp gider. Bu risale böylesi bir konuyu taşıyamaz.

Birinci söze/konumuza dönüyoruz ve diyoruz ki; *Mebde-i Evvel* mutlak manada bütün varlıklara etkide bulunur. Onun ilminin varlıkları kuşatması onların varlık sebebidir. Gökte ve yerde zerre miktarınca bir şey bile bunun istisnası değildir.

Fakat şu an açıklamaya çalıştığımız konu şudur: *Vacibu'l- vücud*, akıllara etkide bulunur, akıllar nefslere etkide bulunur, nefsler semavi cisimlere etkide bulunur ve onları ihtiyari olarak döngüsel ve sürekli olan bir hareketle hareket ettirir. Bütün bunlar aşk ve kemale ulaşma isteği yoluyla akıllara benzemek ve onlara duyulan özlem ile olur.

Semavi cisimler ay altı âleme etkide bulunurlar. Ay feleğine özgü olan akıl, makulları elde etmede onlara yol göstermek için, insanî nefslere nuru akıtır. Tıpkı gözün idrak etmesi için cismanî varlıklara güneşin ışığının akıtılması gibi. Şayet semavî nefslerle yer küreye ait nefisler arasında bir tenasüb olmasaydı ve yine makrokozmoz (el alemu'l-kebir) ile mikrokosmoz (el alemu's-sagir) arasında bir benzeşme olmasaydı Yüce Allah ve hakkı söyleyen Pey-

gamberi bilinmezdi. Nitekim Peygamberimiz şöyle buyurmuştur: *Nefsini bilen Rabbini bilir.*

Böylece, *Mebde-i evvel*'den olan varlıkların derece düzeni (nizamu'l-silsile) ve onların bir kısmının diğerlerine olan etkileri sana açıklanmış oldu. Eser, kendisi etkiden beri olan Müessir'e döner. Ki O da kendisi *Hak* olan *Bir*'dir. Yüce Allah zalimlerin nitelendirdiği şeylerden çok büyük ve üstündür.

Diyoruz ki bilmiş ol ki beşerî nefsler, ilim ve kemalattaki üstünlük bakımından birbirlerinden farklılık arz ederler. Bu dünyada bazen bir nefs ister nebevî olsun ister olmasın fıtrat ya da kazanım (iktisab) yoluyla ilim ve amelde olgunluğa (kemale) ulaşır ve faal akla benzer hale gelir; her ne kadar ilim, şeref ve aklî derece bakımından ondan aşağı olsa da. Çünkü faal akıl illettir nefsler ise maluldur. İllet maluldan üstündür.

Bu nefslerden bir nefs bedeninden ayrıldığında kendisine benzeyen akıllarla birlikte ebedi olarak kendi âleminde mutlu olarak kalır. Bu âlemdeki nefsler semavi nefslerin kendisine etkide bulunduğu gibi etkide bulunur.

Ziyaret ve duadan kasıt şudur: Bedenle bitişik olan ve bedenden ayrılmayan ziyaret edici nefs (en-nefsu'zaire) ziyaret edilen nefsden hayır ve mutluluk ya da kötülük ve ezanın defi için yardım diler. Ve büsbütün (bi kulliyetiha) talep edilen bu suret için

yatkınlık kazanma (istidad) ve yardım isteme yoluna koyulur.

Ziyaret edilen nefsler akıllara benzediklerinden ve onların cevherleriyle cevherlendiklerinden büyük bir etkide bulunurlar. Yardım isteyenin isteğine bağlı olarak yardımda bulunurlar. İstimdatda bulunmanın, durumların farklılığına bağlı olarak farklı boyutları vardır. Bu ya cismânî veya nefsanîdir.

Cismânî olana gelince; bedenin mizacı buna örnektir: (Beden) tabiat ve fıtrat itibarıyla dengeli bir durumda olduğunda ondan nefsanî ruh ortaya çıkar, ki o da beynin derinliklerine (ecvafu'd- dimağ) etkide bulunur. O aynı zamanda *nefs-i natıka*nın aletidir. Böyle bir durumda fiil ve istimdat olabilecek en güzel şekilde meydana gelir. Özellikle nefsin gücü ve şerefi de ona eklendiğinde.

Ziyaret eden ve ziyaret edilen bedenlerin bir araya geldiği yerler de buna benzer. (Bu tür yerlerde) zihin/akıl/ruhlar en saf, düşünceler (hevatır) en güçlü durumdadır ve nefsler de en güzel yatkınlığa (istidat) sahiptirler. Tıpkı ilahî bir yer olan Beytullahi'l-Haram'ı ziyarette bir araya gelen zihin/akıl/ruhlar ve inançlar gibi... Burası ilahî bir mekândır, bununla Yüce Rabb'e ve lahuti olan mukaddes cennete yaklaşılır. -Çünkü burası- nefslerin, küçüğünden büyüğüne kadar birçok azaptan veraste olduğu olağandışı bir hüküm yeridir.

Nefsanî olanına gelince, kişinin dünya nimetlerinden, güzelliklerinden yüz çevirmesi, meşgalelerinden sakınması, düşünce yoluyla ilahî yüceliğe ulaşması ve yüce Allah'ın sır nurunun aydınlığıyla *nefs-i natıka*nın karanlıklardan halas olmasıdır.

Allah bizi ve sizi yok olmaya maruz kalan bu âlemin meşgalelerinden kurtarsın. O, dilediği gibi her şeyden haberdardır ve her şeye de güç yetirendir.

Hamd Âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur.

Ek: 2

Dua Probleminin Felsefi Bağlamı*

D. Z. Phillips

Din Felsefesi alanında çalışmak Babil Kulesi üzerinde çalışmak gibidir; hiç kimse meslektaşlarının ne söylediğini anladığını iddia edemez. Kurucu filozoflar ların her birinin en azından aynı şeyleri yapmaya çalıştıkları ortak amaçları olduğundan ve böylesi bir mutabakat din felsefecileri arasında mevcut olmadığından bu durum onlar açısından daha anlamsızdır. Çünkü onların konuları, doğası ve amacı felsefî açıdan tartışmalıdır. Bu nedenle benim felsefenin dine ilişkin ne söyleyebileceği hakkında bazı ön bilgiler vermem gerekmektedir.

Wittgenstein felsefî bir sorunun doğası üzerine şunları söylemiştir:

"Felsefî bir sorunun özünde; 'yolumun nereye çıkacağını bilmiyorum' vardır. Felsefe hiçbir şekilde dilin mevcut kullanımına müdahale etmez; sadece onu tasvir eder. Çünkü felsefe dile temel de oluşturamaz. Fel-

*Bkz. D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, First Published in 1965, Routledge and Kegan Paul Limited, Printed London, Great Britain (1-29)

sefe her şeyi olduğu gibi bırakır." *(Philosophical Investigations,* I: 123-4)

Wittgenstein'in 'felsefe her şeyi olduğu gibi bırakır' görüşü yanlış anlaşılmaya açıktır. Wittgenstein felsefenin yaptığı budur diyerek, kendisi için meslekten olmayan birinden felsefecinin işini yapmasını istemiyor. İnsanların din hakkındaki görüşlerinin ne olduğuna dair bir kamuoyu araştırmasının yapılmasını da savunmuyor. Söylediği şey 'eğer felsefeci dinin tanımını yapmak istiyorsa, yapacağı şey inananların ne yaptığına ve ne söylediğine dikkat etmesi gerektiği'dir.

Wittgenstein dinin felsefî tanımını, bir inananın inançlarını açıklamasından elde edilen ifade ile eşleştirmiyor. Bunlar arasındaki ayrım aşağıdaki durumla aydınlatılabilir: İnanan birinden duanın tanımını yapması istenir. Bununla inanç kavramlarını ezberlemek ya da inanan kişinin okuduğu duaları tekrarlamak gibi betimsel bir açıklamanın yapılmasını kastetmiyorum. Ondan yapması istenen şey dua eyleminin türüne ilişkin kavramsal bir açıklama yapmaktır. Çoğunlukla böyle bir talep karşısında inanan kişi yolunu kaybeder. Duanın Tanrı'yla konuşmak, ona tapmak, ona itiraf etmek, ona teşekkür etmek ve ondan dileklerde bulunmak olduğunu söylemek, sorgulayan kişi açısından yeterli değildir, çünkü onun bilmek istediği bunların herhangi birini yapmanın ne ifade ettiğidir. Dua ederken, inanan kişi ne yaptığını bilir, dua onun açısından çok şey ifade eder. Fakat ondan duanın bir açıklamasını yapması veya duasının onun için ne ifade ettiğini söy-

lemesi istendiğinde, artık yolunun nereye çıkacağını bilmez. Yani bir kimse, inanan kişiden dinî bir eylemi dinî olmayan bir açıklamayla ifade etmesini ya da kendisi için duanın çok az şey ifade ettiği birine duanın anlamına ilişkin kavramsal/felsefî bir açıklama yapmasını istediğinde inanandan çoğunlukla yeterli bir cevap almakta başarız kalabilir.

Ancak birinin aşina olduğu bir eylemin kavramsal bir açıklamasını yapamaması (sadece) inananlara özgü (bir durum) değildir. Bilim insanı bilimle uğraşırken ne yaptığını bilir, fakat bilimsel ifadelerin mantığını açıklarken burada umutsuz bir karmaşıklık içine düşer. Romancı roman yazarken ne yaptığını bilebilir, fakat bu onun edebiyat alanında söyleyecek değerli herhangi bir ifadesinin olduğu anlamına gelmez. Biz fevkalade aşina olduğumuz kavramların bir açıklamasını yapmaya çalıştığımızda birçok felsefî bilmece ortaya çıkar. Augustine'in *İtiraflar*ından alınan şu ünlü örneğe bakın:

"Zira zaman nedir? Kim kolayca ve kısaca bunu açıklayabilir? Hatta kim onunla ilgili bir kelime söylemek için zihinde onu tasarlayabilir? Peki, ne diye zamanı zamandan daha iyi biliyormuş ve daha çok tanıyormuş gibi bir söylev içeresinde ondan bahsediyoruz? Yine, ondan bahsettiğimizde anlıyoruz; onun başka biri tarafından konuşulduğunu duyduğumuzda da anlıyoruz. Eğer kimse bana sormazsa, bilirim; soran birine açıklamak istersem bilmem."

Kişi dua etme gibi dinî bir eylemle eylemin felsefî açıklamasını yapma kabiliyeti arasındaki önemli ayrımı örneklerle belirtmek için yukarıdaki alıntının parodisini yapabilir. Bir kimse inanan birinin şunları sorduğunu düşünebilir: 'Dua nedir? Kim bunu kolayca ve kısaca açıklayabilir? Hatta onunla ilgili bir kelime söylemek için kim zihinde onu tasarlayabilir? Peki, ne diye duayı duadan daha çok biliyormuş ve daha çok aşinaymış gibi söylüyorum? Yine, dua ettiğimde anlıyorum; başkasının dua ettiğini duyduğumda da anlıyorum. O zaman dua nedir? Eğer kimse sormazsa bilirim; soran birine açıklamak istersem, bilmem.

Öte yandan meydan okumayı kabul eden ve duanın kavramsal açıklamasını vermeye çalışan inananlar ne olacak? Felsefeci onların söylediklerini doğru olarak mı kabul etmeli? Elbette ki hayır, çünkü doğru kabul etmesi halinde kendini çelişkili ifadeler yığınıyla mücadele ederken bulur. O halde kişi doğru açıklamaları yanlışlardan nasıl ayıracak? Burada nihaî talep onun gerçek kullanımı, yani dua eylemini yerine getirme ile ilgilidir. Wittgenstein'in değindiği nokta duanın anlamının dua etme eylemini yerine getirmede olduğunu ima eder. Felsefecinin sorunu; zaten felsefî olmayanı yani bu durumda dinî tarzda olduğu bilinen şeyi felsefî olarak belirginleştirmek için onun bilinen bir dini eylemin açıklamasını yapmasını güç bulmasından kaynaklanır. İnanan kişilerin kavramsal açıklamaları, onların 'dua hayatı' nın sergilediği çeşitli özellikleri barındırıp barındırmadığı bağlamında değerlendirilmeli-

dir. Aynısı duanın herhangi bir felsefî açıklaması için de doğrudur. Felsefe dua için bir temel oluşturmaz, her şeyi olduğu gibi bırakır ve her şeyin bir açıklamasını yapmaya çalışır.

Benim bu iddialarımı şu takip edecektir; sadece ne olduğunun gösterilmesinden korkan bir din, felsefî araştırma/incelemeden de korkma ihtiyacı duyacaktır. Aslında çoğu Hıristiyan filozof, aksini düşünmektedir: yani dinî faaliyetlere felsefî izah getirme çabası, dinin otonomisini tehdit eden ve gizemli olanı rasyonelleştirmeye çalışın bir şey olarak görülür. Esasen felsefe kavramsal analiz olarak düşünüldüğünde bu kuşkular özellikle güçlüdür.

Göstermeyi umut ettiğim gibi, bu kuşkular ana hatlarıyla belirttiğim felsefenin dinle olan farklı bir ilişkisinden kaynaklanmaktadır ki birkaç istisnası dışında ne yazık ki günümüzün İngilizce konuşan çevrelerindeki hâkim din felsefesini karakterize etmektedir. Micheal Foster, *Mistery and Philosophy* isimli kitabında işaret ettiğim bu korkuları dile getirmektedir:

"Bilim adamlarının ve filozofların birlikte yöneldikleri gaye artık daha fazla gizeme yer olmayan bir duruma yol açacaktır. Bu gayenin takibi yeni felsefenin en derin dürtüsü gibi görünmektedir". (s. 20)

Foster, Reichenbach'ın *Rise of Scientific Philosophy* kitabından (Reichenbach s. 308) şu satırları alıntılar:

"Felsefe artık insanoğlunun, söylenemeyeni yalan yanlış biçimde lafızla veya resimle kurarak söylemesinin beyhude bir çabası değildir. Felsefe her türden insan düşüncesin mantıksal inlemesidir; söylemesi gereken şeyler anlaşılabilir terimlerle ifade edilebilir ve onun söylenemez diye teslim olacağı bir şey yoktur. Felsefe halen tartışmalı çözülmemiş problemleri de içeriyorsa bunların benzer problemlerin günümüzde ortak kabul gören sonuçlarına ulaştıran aynı metotlarla çözülebileceğini umut etmek için iyi bir sebeptir. (s. 20)

Reichenbach'ın felsefe kavramı çerçevesinde düşünüldüğünde Foster'in dinî kavramların felsefî açıdan incelenmesi konusuna kuşkuyla yaklaşması şaşırtıcı değildir. Ne de Schlick'in "anlamlı hiç bir problem prensipte çözülemez değildir" sözü ona güven tazeletecektir. (s. 21) Öte yandan hiç kimse sonraki felsefî görüşlerin umut için daha iyi bir zemin oluşturduklarına hükmetmemelidir.

Günümüzde filozoflar arasında epistemolojinin Mantıkçı Pozitivistlerin dar kalıplarından kurtarılması hakkında konuşmak oldukça yaygındır. "Kelimenin anlamı onun kullanılış biçimindedir" sözü yaygın bir slogan halini almıştır. Fakat bu sözde tavizden din çok az nasiplenmiştir. Filozoflar 'kullanılış biçiminin' herhangi bir biçim olmadığını özellikle vurgulamaktadır. Bu, bir kimsenin onu mu ya da bunu mu kastettiğinin ayırımının dilin özü olduğuna işaret eden, önemi inkâr edilemez bir noktadır. Dindarların söyledikleri birçok

şey bazı filozoflara göre dilin istismarı olarak red edilmelidir. Açıktır ki hata aynı zamanda dindar insanların kullandıkları belli kavramların onların kullanılış biçimi ile ilgili kuralları ihlal etmeleri gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Bu kurallar o kelimelerin bizim tarafımızdan sıradan kullanış biçimlerince belirlenmiştir. Ancak "bizim kim olduğumuz" ve "sıradan"ın neye işaret ettiği açık değildir.

Bir husus açık gibidir, "biz" kavramı dindarları, "sıradan dil" ise onların söylediklerini dışlamaktadır. Dinin anlamı üzerindeki muhakemede onunla sıradan anlam arasında bir gerilim olduğu söylenir. Gerilimin ilk bakışta apaçık olması ve kuralların dramatik bir biçimde ihlal edilmesi gerekmez. Bize dindarların hatalarını görememelerinin ve tedricen saçmalıklar dünyasına kaymalarının sebebinin bu olduğu söylenmektedir. Bu sözde kayma çağdaş iki filozofun onu açıklamak için seçtikleri yöntemde çok iyi gösterilmiştir.

Profesör Hepburn'e göre belli kavramların dinî karşılıklarındaki anlamları kırılma noktasına kadar esnetilirler. Hepburn aşağıdaki örneği verir:

...şu cümleleri karşılaştıralım: "Odamın dışında bir serçe ötüyor", "Şehrin dışında hız limiti son bulur", "Yeryüzünün atmosferinin dışında gök taşları yanıp bitmez", ve nihaî olarak "Tanrı evrenin dışındadır, zamanın mekânın dışındadır." Bu son ifade ne anlama geliyor? İlk üç cümledeki "dışarıda" kelimesi esas anlamını içinde bulunduğu evrende ilişkilendirildiği şey-

den alır. Son cümlede ise bu kelimenin anlamı kendisi evren olmayan bir varlık evrenine uygulanırken kırılma noktasına kadar esnetilir: Anlam, farkında olmadan kolayca saçmalayabileceğimiz bir noktaya kadar genişletilir. (*Christianity and Paradox*, s. 5)†

Profesör Hepburn'den daha önceleri Profesör Flew'da "Tanrı'nın 'varlığı' ve 'sevgisi' ile ilgili dinî ifadelere, inananlar tarafından, yüklenen anlamların, 'varlık' ve 'sevginin' dinî olmayan bağlamlarındaki anlamlarından oldukça farklı olduklarının kabul edilmesi anlamların, binlerce niteliğin işkencesi altında, öldürülmeleri gibidir" (*Theology and Falsification in New Essays in Philosophical Theology*, s. 96) derken Hepburn'le aynı soruna işaret etmiştir. Flew'a göre inananların ifadeleri nitelik tarafından o kadar aşındırılırlar ki artık ifade olmaktan çıkarlar.

Flew, "inançlı kişinin ifadeleri nitelendirmelerle o kadar aşındırılabilir ki bunlar artık ifade olmaktan çıkar" diye iddia eder. (age. s. 98)

Bu durumda elimizde sıradan anlamın anlamsızlık noktasına kadar genişletildiği veya inananların binlerce özelliği tarafından erezyona uğratıldığı bir fikir kalır. Felsefenin görevi bu duruma işaret etmek ve

† Profesör Hepburn sonraları pozisyonunu kısmen değiştirmiştir. Fakat Hepburn'ün görüşlerinin beni ilgilendiren kısmı bu görüşün onun düşünsel evrimindeki yerinden ziyade yukarıda ifade edilenlerle sınırlıdır.

mümkün olduğu yerlerde inananların yaptığı bu dil yanlışlarını düzeltmek olarak düşünülebilir. Bu tür bir görevin asıl amacı hakkında C.B. Martin, *Religious Belief* adlı kitabının önsözünde şunu yazar: "Benim metodum genellikle iki yönlü olacak. Çok önemli olduğuna inandığım bazı dinî tartışma ve iddia biçimlerindeki karışıklıkları ve zorlukları mümkün olduğu netlikle ortaya koymaya çalışacağım. Daha sonra da bu tür tartışma formlarının ve iddialarının felsefî sansürden sakınılmış manasını açıklayacağım."

Peter Muntz, *Problems of Religious Knowledge* adlı kitabında aynı bakış açısını ileri sürer. Dini geleneklerin ekseriyetinin ışığında Muntz onların herhangi biriyle doğruyu teşhis etmenin saçma bir şey olduğunu düşünür. Diğer yandan; dinî gerçeğin dinî geleneklerin toplamı olduğu söylemine itiraz eder. Muntz'un amaçlarından biri '...bölgesel veya kozmopolitan sayılan geleneklerle dinî gerçeğin teşhisinden kaçınmamızı sağlayan bir dinî gerçek ölçüt bulmanın mümkün olup olmadığını sorgulamaktır'. (age. s. 9) Martin gibi Muntz da bu tür bir kriterin felsefe tarafından belirlendiğini düşünür. "Din Felsefesi kendi kriterini 'iyi dinsel akıl yürütme' ve 'kötü dinsel akıl yürütme' şeklinde empoze eder. Bunu yaparken de dinî bilginin tasvirini bırakıp kuralcı olmaya başlar". (age. s. 28)

Bu kısa incelemede Çağdaş Din Felsefesi'ndeki bazı akımlara baktığımızda bu akımların felsefe-din ilişkisi konusundaki görüşlerinin Wittgenstein'ın söylemlerinden ne kadar farklı olduğunu görebiliriz. Bu fi-

lozoflar dini ifadelerin geçerliliğini test edebilecek bir tür anlamlar normunu çıkardıklarını iddia ederler.

Söz konusu norm ise sıradan dilin kendisidir. 'İfratlı veya aşındırılmış anlam gibi dinî kavramların bakış açısı temel bir varsayıma dayalıdır. Sıradan kullanımın birincil bağlamı başka bağlamlarda değerlendirme adına paradigma olarak alınabilir. Bu tür bir varsayıma karşılık olarak bir kimse W. H. Watson'a göre Wittgenstein felsefesinin özünü oluşturan şu sözlerine başvurabilir: *İnsanoğlunun şeylerle, kelimelerle ve fikirlerle ne yaptığını görmek için davranışlarını gözlemleyin.* (*On Understanding Physics*, s. 14)

Fakat itiraz eden biri şunu sorabilir: 'Eğer bunu yaparsak daha mı iyi olacağız?' 'Eğer bir kimse dinî bir uygulama olarak duanın bir tasvirini vermeye kalkışırsa kısa zamanda bunun zor bir görev olduğunu anlar. İlk olarak bir kimse konunun çeşitliliği ile yüzleşir, insanların dua hakkında çok farklı fikirlere sahip olduğunu keşfeder. Kaçınılmaz olarak bir kimsenin duaya dair fikirleri o kişinin sempati duyduğu dualar, daha az sempati duyduğu veya hiç sempati duymadığı duaları dışarıda bırakacak biçimde araştırmayı etkiler. Eğer okuyucu makalede bazı ibadetlerin diğer ibadetlerden daha çok öne çıkarıldığından şikâyet ederse bu kusurun daha en başında kabul edildiği söylenebilir. (Her neyse bütün ibadetler aynı öneme mi sahiptir?) Araştırma dua ile ilgili her şeyi değil fakat bazı felsefî problemleri inceleme iddiasındadır. Dua söz konusu olduğunda genellemeler yapmak tehlikelidir. Eğer insanla-

rın niye dua ettiğini duanın hangi ihtiyaçları karşıladığını sorarsak bu tür sorulara yanıt aramak saçma olacaktır. Bazı insanlar para için dua ederler diğerleri de daha derin bir iman için. Bazıları özel iltifatlar için dua eder, diğerleri bunun kendilerine iyi geleceğini düşündüğü için. Bunların altında yatan Tanrı kavramının ne kadar farklı olduğunu değerlendirmek için dinî tecrübelerin tasvirlerinin karşılaştırılması gerekir.

Mesela İshak'ın (a.s) tapınakta gördüğü ilahî görüntüye şu tepkisini: "Bana eyvahlar olsun. Ben çözüldüm. Ben kirli dudakların adamıyım. Çünkü benim gözlerim misafirlerin Efendisini yani Kralı gördü." (***The King, The Lord of The Hosts***) George Müler'in kendisiyle Tanrı'nın iş ortağı olduğu ifadesi ile (***Varieties of Religious Experience***, s. 470) karşılaştırın; ya da Francis W. Newman'ın bir bayanın "Tanrı'yla her zaman kucaklaşmanın kendisine verdiği hazzı" ifade etmesini duyması ile karşılaştırın.

Tam olarak izahatıma uymayan dualarla karşılaştığım vakit tek yapabileceğim onları not edip bir kenara bırakmaktır. Onların dua olmadığını söylemiyorum (Bunu hangi filozof söyleyebilir?) sadece onların içeriğinde ne olduğunu anlamıyorum.

Diğer taraftan Wittgenstein'ın söylediği gibi 'felsefe her şeyi olduğu gibi bırakır' görüşü dindar insanların söyledikleri her şey hemen kabul edilmelidir anlamına gelmez. Dindar insanlar da filozof, bilim adamı ya da herhangi bir insan gibi hata yapabilir, takıldığı

noktalar olabilir. Dikkat edilmesi gereken nokta hata veya karışıklık olduğu zaman dinde bulunan ölçütler çerçevesinde tarifinin yapılmasıdır. Ama insan, ölçütleri karışıklıklardan nasıl ayırır? Wittgenstein'in yanıtı 'söylenenin gramerine dikkat etmek' şeklindedir.

Kelimelerin kullanımından bir kimse yüzeysel grameri derin gramerden ayırabilir. Kelimenin kullanımı hakkında bize hemen kendini gösteren şey cümle yapısında kelimelerin kullanıldığı yöntemdir. Şöyle ki kelime kullanımının bir kısmı kulakla edinilebilir. Ve şimdi derin grameri bizi şüpheye götürebilecek yüzeysel gramerle karşılaştırın. Ona dair çıkış yolunu bilmenin zorluğu şaşırtıcı olmayacaktır. (*Philosophical Investigations*, I: 664)

Flew ve Hepburn dini ifadelerin yüzeysel gramerine çok önem vermişlerdir. Onlar, var oluş, sevgi, irade gibi kelimelerin insanlara, canlı ve cansız varlıklara atfedildiği gibi Tanrı için de kullanılabileceğini ileri sürmüşler. Derin gramer, bahsedilen kavrama ilişkin neyin söylenip neyin söylenemeyeceğini sorgularken konuya açıklık kazandırır. Bir kavram hakkında söylenebileceklerin sınırlarını anlamak için kişi kavramın kullanıldığı içeriği dikkate almalıdır. Muhakkak bizim bir başka şeyi ifade etmektense onun bir şey olduğunu söyleyip söylememenin bir fark arz ettiğini vurgulamamız önemlidir; neyin mantıklı neyin mantıksız olduğuna ilişkin bir ayrım olmalıdır.

Peter Winch'in işaret ettiği gibi böyle bir ayrımdan vazgeçmek içerdiği bütün paradokslarla bizi en aşırı Protagoryan göreceliğin doğrudan içine atacaktır.* Fakat bu söylenebilecek ve söylenemeyeceklerin geldiği nokta arasındaki ayrımın ne olduğunun her içerikte aynı olacağı anlamına gelmez.

Flew ve Hepburn, rasyonelliğin paradigması olarak kabul eder göründükleri sıradan dil denen bir şeye referansla insanların Tanrı kavramının yargılanması/değerlendirilmesi gerektiğini söylerler. (Yani bu kavramın herhangi bir şeye karşılık gelip gelmediği cevaplandırılmalıdır.) Tanrı hakkında konuşma ile nesneler hakkında konuşma arasındaki fark -ki buna bizi inandıracaklar- nesneler hakkındaki söylem Tanrı hakkında konuşmanın aksine nesnel bir gerçekliğe denk gelir. Ama bu gerçeklik bakış açısı Winch'in aşağıda anlattığı gibi felsefî bir karşılığı temel alır:

"Gerçeklik dilin anlam verdiği şey değildir. Gerçek olan ve olmayan, dilin sahip olduğu anlam içerisinde kendini gösterir. Bununla birlikte hem gerçek olan ile olmayan arasındaki fark hem de gerçekliği kabul etme dilimize aittir. Onlar hâkim ve bir anlamda belirli bir yer işgal ettikleri için dilin diğer kavramlar gibi olduğunu söylemeyeceğim. Mesela biz 'ıslaklık' kavramının olmadığı bir dil düşünebiliriz, fakat içinde

* Bkz. 'Understanding A Primitive Society', *The American Philosaphical Quarterly*, Vol. I, 1964.

gerçek olanla olmayanın ayırımının bulunmadığını asla düşünemeyiz. Fakat gerçeği gerçek olmayandan ayırmak bu ayırımın dildeki işleyişini anlamadan mümkün değilidir. Eğer biz bu kavramların önemlerini anlamak istiyorsak onların dildeki kullanımlarını incelemek zorundayız." (age. s. 309)

Eleştirdiğim felsefeciler, dilin asıl kullanımında bulunmayan fakat onun ötesine geçen gerçek ve gerçek olmayanın bir ölçütü varmış gibi konuşurlar. Winch'in vurguladığı gibi, gerçekle gerçek olmayan arasındaki ayrımın önemini anlamak için ayrımın yapıldığı bağlamı dikkate almak gerekir. İster dinî olsun ister bilimsel, böylesi bir bağlam içerisinde bir kimse, "Bu uyulması gereken bir kuraldır, bu kavramsal dünyaya ait olan bir kelimenin taşıması gereken anlamdır" diyebilir. Fakat filozoflar, herhangi bir bağlam belirtmeden "bu bir kelimenin taşıması gereken anlamdır" dediklerinde dilbilimsel yasama keyfiliğine düşerler. Bu mantıksal bir 'zorunluluk' değil sadece kendi tercihlerinin zorunluluğudur veya bir bağlamsal zorunluluğu, bilerek ya da bilmeyerek, bütün diğerleri üzerinde standart kılmaktır.

Bu durumda, doğrulanma ihtiyacındaki din kavramının tamamı büsbütün karışık hale gelir. Elbette ki epistemolojistler dinî kavramların anlamını netleştirmeye çalışacaklar. Fakat biraz önce söylediğim gibi bu, zaten orada açıklanmayı bekleyen bir ifadeyi netliğe kavuşturmak demektir. Felsefe ne dinî savunur ne de dine karşıdır: 'felsefe her şeyi olduğu gibi bırakır'. Bu

gerçek, felsefeyi ilahiyattan ayırır. Felsefecinin görevi Tanrı'nın var olup olmadığına karar vermek değil de Tanrı'nın varlığını inkâr ya da kabul etmenin ne anlam taşıdığını sorgulamaktır. Bunu yaparken de bir dindarın veya ateistin merakını gidermeye yardımcı olsa da sorgulamasının esas amacı bu değildir. Fakat bir kimse felsefî sorgulamanın neticeleri ışığında her şeyi olduğu haliyle kabul edebilir mi? Bu noktada Wittgenstein'in ifadesinin kafa karıştırıcı olduğu kabul edilmelidir. Soruşturmak istediği söylemin felsefe ile ilişkisini vurgulamadaki önemine karşılık da aynı soruşturmanın getirdiği yeni anlayışı hakkıyla yansıtmaz. Aynısı Wittgenstein'in bir başka ifadesi, yani 'Felsefecinin bir soruya yaklaşımı bir hastalığın tedavisi gibidir' (*Philosophical Investigations*, s. 255) ifadesi için de geçerlidir. İnsan bir hastalıktan tedavi olurken tekrar sağlığına kavuşmayı umar; hastalanmadan önceki duruma tekrar kavuşmayı ister. Fakat insan felsefî bir zorluğun pençelerinden kurtulduğu zaman bu duruma düşmeden önceki haline dönmez. Aksine kişi daha önce sahip olmadığı bir anlayış edinir.

Kişi, muayyen bir mü'min topluluğunun dininin yüzeysel olduğunu, hatta amel ettikleri şeyin aslında din bile olmadığını düşünebilir. Açıkladıkları din bir çarpıtma olabilir. Bu onların söylediklerinin derin gramer izahatıyla gösterilebilir. Bu durumu dua ile hurafenin tartışıldığı kitabın altıncı bölümünde açıklamaya çalıştım. Örneğin bir kimse, sözleri ve amelleri ile duanın tesirinin nedensel bir tesir olduğunu iddia

ederse, inancını bizim bildiğimiz anlamda sebep sonuç ilişkisi içinde doğrulamalıdır. Saptanması gereken şey, dinî ibadet diye adlandırılanların aslında kılık değiştirmiş diğer inanış türleri olduklarıdır. Fakat böyle bir dinin bir tür hata olduğunu söylemek, inananların hata yaptıkları anlamına gelmez, bu çok farklı bir konudur. Dindar insanların söylediklerinin düzenlenmesi gerektiği ve böyle bir görevin felsefecinin işi olduğu görüşüne karşı olmuşumdur. Bu tür bir görüşü savunan filozoflar herkes sonuçtan memnun kalacakmış gibi davranmazlar. Martin'in söylediği gibi: Bir şey apaçık gösterildiğinde dahi bunun artık karanlıkta gördükleri şey olmadığından şikâyet edenler olacaktır. Karanlığa değer verenlere söylenecek sözüm yok.

Fakat bunun tersi de doğru olamaz mı? Yani, karanlığı sevenlerin aslında dindarlar değil de, onların ne söyledikleri üzerine kafa yormadan, ne söylemesi gerektiği üzerine konuşan filozoflar olduğu söylenemez mi? Flew, Hepburn ve Martin'in belirtmiş oldukları kavramsal ayrımları bir çırpıda inkâr edecek değilim. Onları belirtmek gerekli ve önemlidir. Hume'un nihaî olarak birçok konuda gösterdiği gibi dinî etkinliklerin ne anlama gelmediği bir kez gösterdikten sonra bir sonraki adım onların ne anlama geldiklerini sormaktır, onların herhangi bir anlam ifade edip etmediğinden şüphe duymak değil. Eğer bir kimse kendisinden anlaşılmayanı anlamasını istememden dolayı bu adıma itiraz ederse buna R. G Clingwood'un, kendisine şeytanın

incelenmesi ihtimalinden ne kastedildiği suçlamalarına, verdiği cevapla yetineceğim:

"Şeytanın var olup olmadığını sormak yerine 'ŞEYTAN' kelimesinden neyi anladığımızı ve bunun kendi başına makul ve mümkün bir kavram olup olmadığını sormalıyız... Bu önemli yönteme, kavranılamazı kavradığını ima ettiği için gayri-meşru olduğu iddiası ile daha başlangıçta itiraz edilebilir. Bu itiraz haklı olsa bile, yanlış bir bilgi kuramına dayandırılmaktansa, ele aldığımız konuyu aslında etkilemez. Eğer şeytan kavranamazsa, onun hakkında bir kavramımız ya yoktur, ya da yanlıştır ki mesele burada biter. Fakat onun varlığını ileri süren bir kimse onun kavramına sahip olduğunu iddia etmez, sadece şeytan kelimesini kullanır ve muhtemelen bununla da bir şeyi kasteder. İnanan nokta-i nazarından şeytana karşı çıkış, onun bu kelimeye bir anlam atfetmediğini ve bu yüzdende ona inanmadığını itiraftan başka bir şey olmayacaktır. İnanmadığı sürece, bu kişinin inancı sadece bir kavramdan ibarettir ve bu sebeple eleştirilebilir. (R. G Clingwood *'The Devil' in Concerning Prayer* s.459–60).

Şimdiye dek, dinî kavramların anlamlılık ölçütlerinin dinin kendisinin içinde bulunması gerektiğini ve bunu görememenin yanlış anlamaya yol açtığını açıkladım. Şimdi bunun ayrıntılı bir örneğini vermek istiyorum.

Burada, duayı başlangıç noktası seçmekle, çoğu şeyi varsayıyor gibi görünebilirim. Çoğu felsefeci, benim, en önemli konuyu, yani Tanrı'nın varlığını varsayıyor olduğumu söyleyecektir. Kişi en başta kendisiyle konuşulacak birinin var olup olmadığı sorununu çözmeden önce nasıl olur da duanın Tanrı'yla konuşma olduğunu ileri sürebilir? Bu gibi soruların neticesinde, Tanrı'yla konuşmak ve O'nun hakkında konuşmak; Tanrı'ya inanmak ve Tanrı'nın varlığına inanmak arasındaki ayrımı yapmak popüler hale gelmiştir. Kişi, dinin bir yanlışa dayandığını söylüyor ve bu yanlış 'Tanrı vardır' şeklindeki bir düşüncenin anlamlı olduğunu da kapsıyorsa, bu kişinin, dua edenle ilgili olumlu anlamda bir tavrı olmayacaktır. Bu durumda dua kavramına ilişkin incelemelerde neticeler açıktır; dua gerçekte her neyse, Tanrı olmadığından Tanrı'yla konuşmak olamaz. Din Felsefesi çalışmaya başlayan birinin ilk görevinin Tanrı'nın var olup olmadığını keşfetmek olduğu düşünülmektedir. Kişi Tanrı hakkında bir şey söylemeye başlamadan bir Tanrı'nın var olduğunu belirlemelidir.

Bu istek ne kadar da adil ve tarafsız görünüyor. Fakat ardında ne kadar da ön yargının olduğu bir dünya gizlidir. Tanrı'nın varlığını tartışırken şüpheci bir saptamayla sorgulayan felsefeciler Tanrı gerçeği ile ne demek istendiğini bildiklerini varsayarlar. Tanrı gerçeğinin hangi kavramsal kategoriye mensup olduğunu bildiklerini farz ederler. Fakat bu yanıtlanması gereken ilk sorudur; ilahî hakikat kavramı ne tür bir felsefî açıklama gerektirir? Önceden belirttiğim gibi, kişinin

bu soruyu cevaplayabilmesi için araştırılacak konunun derin bir gramerini belirlemelidir. Çoğu kez Tanrı gerçeği konusundaki bu zorunluluk gözden kaçırılmış ya da öyle kabul edilmiştir. Çünkü inananlar 'Tanrı'' diye adlandırılan bir şeyin var olduğunu söylemek ister, hakikatin belli ölçütlerinin, bu ölçütlerle ilgili bazı belirsizlikler olduğunda, doğruluğunun ya da yanlışlığının temellendirilmesi gibi bir şeyin var olup olmadığının temellendirilmesinin mümkün olabileceği varsayılmıştır. Örneğin içinde bulunduğum durumu nasıl saptayacağımızı düşünün; gözümde bir benek, aklımda bir resim, başımda bir ağrı, bir işi bulmada altıda bir şans, bir kitap okuma ve güzel bir kitap okuma ve benzeri soruları sorguladığımızda burak, sayı, sihir ya da elektronların olup olmadığını sorguladığımızda aynı sorularımı soruyoruz? Bütün bunlar 'bir şey' dir. Fakat ' bir şey' in ne olabileceği sözü edilen duruma göre değişiklik gösterecektir ve aynı zamanda 'bir şey' in asıl mesele olup olmadığının saptanması yöntemi de değişiklik gösterecektir. İnsanlar 'bir şey' i Tanrı' diye adlandırdıkları zaman, asıl mesele olabilir ya da olmayabilir diye konuştuklarımıza çoğu yönden bunun uymayacağı kesindir. Sonuç olarak, bu ya yanlış olduğu için red edilir ya da iddia edildiğinden farklı bir şey oluncaya dek değiştirilir.* Daha da kötüsü şu ki, birçok felsefeci

* Profesör Findlay bu seçeneğin güzel bir örneğini veriyor: *Felsefi Teolojide Yeni Denemeler*, "Tanrı'nın Varlığı Fikri

ritmi değiştirme ihtiyacı duymadan dansa daveti kabul etmiştir. Sonuçlar tabiî ki felaket.

Biz bazı belirsizliklerin olduğu yerde bir şeyin asıl mesele olup olmadığını bilmek isteriz. Örneğin; eğer polisler aranan bir suçlunun dünyanın uzak herhangi bir bölgesinde öldüğü haberini alırlarsa, tepkileri pekâlâ 'gerçekleri araştırın' olabilir. Yine sık sık asıl meselenin ne olduğuna diğer olasılıkları ortadan kaldırmak için karar veririz. Bir öğrenci 'Profesör bugün gelecek mi?' diye sorar ve şöyle bir yanıt alır; 'Hayır, aslında çarşamba günleri hiç gelmez'. Burada hakikat kavramının kendisi karmaşıktır. Hakikatin ne olduğundan ziyade ne olamayacağını belirtmenin her zaman daha anlamlı olduğu görülür. Aranan suçlunun öldüğü kadar ölmediği de, profesörün çarşambaları gelmeme alışkanlığı kadar gelme alışkanlığı olduğu da düşünülebilir. Öte yandan çoğu inanan Tanrı'nın olmama ihtimalini söylemeye hazır değildir. Üzerinde durduğum esas nokta Tanrı'nın her zaman var olacağı meselesi değil Tanrı'nın olmama ihtimalinin bir anlam ifade etmediğidir. Tanrı fikri öyle bir şeydir ki onun yokluğu ihtimalini mantıkî olarak dışarıda bırakır. Bu ifadeyi Tanrı'nın varlığının bir şeye bağlı olmadığı fikri izler.

Çürütülebilir mi?" Profesör Braithwaite ikincisine aynı şekilde güzel bir örnek sunuyor: 'Bir Deneyimcinin Dini İnancın Doğasına İlişkin Görüşleri'ne bakınız.

Bu mantıksal husus Norman Malcolm'un *Anselm'in Ontolojik Tartışmaları* çalışmasında tam bir açıklılıkla anlatılmıştır. (*Philosophical Review*, 1960) Malcolm'un sözleri ışığında, tam da bu noktada ontolojik tartışmanın bize neler göstereceğini sormanın değerli olduğunu düşünüyorum.

Malcolm, Anselm'in *Proslegion* adlı eserinde iki tartışmayı ortaya çıkarır; birincisi Tanrı'nın varlığını var oluşun bir mükemmellik olduğu temeline dayandırarak tartışma, ikincisi ise 'zorunlu var oluş bir mükemmelliktir' görüşüne dayandırarak tartışma. İlk tartışma, bir şeyin hem var olup hem de kavranmasının onun sadece kavranmasından daha mükemmel olduğunu iddia eder. Tanrı'dan büyük hiç bir şey olmadığı anlaşıldığından, onun sadece anlamda var olduğu söylenemez. Bu görüşe olan itirazlar çok iyi bilinir ve burada bunları uzun uzadıya tartışmak istemiyorum. Yani kısacası bir şeyin var olduğunu söylemek, bu şeyle ilgili fikirlerimize bir şey eklemek değildir; yani bu 'var oluş' gerçek bir hüküm değildir. Bu noktayı Kant şöyle açıklıyor: "Bir şeyi her ne ve hangi sayıda hükme dayandırırsak dayandıralım, onu tamamen belirlesek bile, bunun bahsettiğimiz şey olduğunu sonunda beyan ettiğimizde, o şeye en küçük bir ekleme yapmış olmayız. Aksi takdirde bizim kavramla düşündüğümüzden farklı fakat var olanla aynı şey olurdu ki bu yüzden tam da düşündüğümüz nesne ortaya çıktı diyemeyiz." (*Critque of Pure Reason* s. 505)

Fakat Malcolm, Anselm'in *'Proslogian III'*te Tanrı'nın varlığı üzerine yukarıda tartışılandan oldukça farklı olan başka bir tartışmanın olduğunu ileri sürer. Anselm bunu şu şekilde anlatır: "Ve kesinlikle bu en yüksek ihtimalin varlığı o kadar doğrudur ki var olmadığı düşünülemez. Çünkü var olmadığı düşünülemeyen bir şey düşünebiliyorsak bu düşünülen her şeyden üstündür demektir. Ve dolayısıyla kendisinden daha büyük hiçbir şeyin olmadığı düşünülen bir şeyin var olmadığı düşünüldüğünde bu bir eksikliği içerdiği için (yani Tanrı yoktur önermesi, Tanrı vardır önermesine göre öznesinin yokluğunu söylediği için) eksik bir düşünceyi içerir bu da bir tutarsızlıktır. Bu yüzden kendisinden daha büyük hiçbir şeyin düşünülmediği bir şeyin var olduğu o kadar gerçek ki bunun da var olmadığı düşünülemez ve bu da her şeyin sahibi Tanrı'mızdır. (Caldecott ve Mackintosh: *Selctions From The Literature of Theism*: s. 4).

Malcolm, Anselm'in açıklamalarını (Tanrı hakkında düşündüğümüzde) *aslında Tanrı'nın varlığını sürdürmek için kendisinden başka bir şeye ihtiyacı olan ya da herhangi bir şekilde diğer varlıklar ya da durumlar tarafından engellenen bir varlık olduğunu düşünmüyoruz* diyerek çağdaş terminolojiye aktarır. Tam bu noktada çoğu felsefeci, Malcolm'un vurguladığı gibi Tanrı kavramının yukarda sözü edilen özelliklere sahip olması gerektiğini kabul edecekler ancak aynı zamanda bu özelliklere sahip bir varlığın gerçekten var olup olmadığını sorgulamaya devam edeceklerdir. Daha sonra

belirteceğim gibi, bu konu ateizm ve agnostisizmin bir tartışmasını gerektirir. Şimdilik yaptığım şey agnostisizmin bir açıklamasını, yani, "eğer varsa, Tanrı'nın var olma keyfiyetinin onun var olup olmama ihtimalinede açık olduğu" ifadesini gözden geçirmekten ibarettir. Bu noktada, Malcolm'un cevabı açıktır:

"Tanrının hem var olma hem de var olmama ihtimaline açık olması varsayımı O'nu ebediyeti olmayan bir tarihsellikle sınırlandırmak anlamına gelecektir. Bu durumda, 'O ne zamandan beri vardır? O gelecek hafta da var olacak mı? Dün vardı ya bugün?' vb. sorular da bir anlam ifade edecektir ki Tanrı'yı bu tür soruların konusu yapmak saçma olacaktır. Bizim en temel Tanrı algımıza göre o ezeli ve ebedidir. Spinoza'nın da belirttiği gibi; ezelilik ve ebedilik bitmeyen bir süreç demek değildir. Kendisine ezelilik ve ebedilik atfedilen şey sürelilik ima eden bütün ifadeleri anlamsız kılar. Bir şeyin süresi varsa o basit bir bağımlı gerçektir, eğer gerçek ise süresi sonsuzdur. Ay sonsuz bir süreye sahiptir fakat ezeli ve ebedi değildir. Bir şeyin süresi varsa (yanlış olsa bile) onun sona ereceğini söylemek anlamlıdır. (Yanlış olsa bile) onun varlığının sona erdirilmesine bir şeyin sebep olacağını söylemek de anlamlıdır. Bundan dolayıdır ki sonsuz bir şey mutlak anlamda sınırsız değildir. Tanrı'nın sonsuz olduğunun düşünülmesi onun tamamen sınırsız bir şey olduğunu düşünmekten kaynaklanır. (*age.* s. 48)

Malcolm'un Anselm'de bulduğu ikinci delilin savunmasının sonucu aşağıdaki gibi ifade ediliyor:

"Tanrı'nın Alim-i Mutlak ve Kadir-i Mutlak olması bir kritere göre belirlenmemiştir: Aksine, bunlar bizim onu anlamamızın gerekliliğidir. Bu özelliklerin Tanrının özellikleri olduğunu söylemek doğru olsa da bunların aslında kavramın derunî özellikleri olduğunu söylemek daha doğru olur. Kadir ve âlim onun sıfatı olduğu gibi baki de tanrının sıfatıdır. (age, s. 50)

Daha sonra Malcolm, çağdaş felsefe üzerinde böyle bir etkisi olan Kant'ın ontolojik delil eleştirisini değerlendirir. Kant'ın görüşü şudur: Mutlak gereklilik kavramının red edilmesi durumunda onun isnatlarıda red olunur ve burada bir çelişki sorunu ortaya çıkmaz. (s. 502) Malcolm bu reddedilişin, bir şeyin var olup olmadığını düşünme olasılığına dayandığını belirtiyor. Önceki konuşmaların bütün amacı ise Tanrı hakkında bu şekilde makul konuşulamayacağını göstermekti.‡

Malcolm'un gösterdiği gibi Kant'ın eleştirisi bütün varoluşsal ifadelerin birer terkip olduğunu bize mükerrer defalar söyleyen çağdaş filozofların elinde beylik silah haline dönüştü. Fakat Malcolm'a göre, "Tartışma konuları kadar çeşitli varoluşsal mesele vardır." (s. 53) Bilmek istediğimiz şey Tanrı'yı ele alan varoluşsal mesele ile ne kastedildiğidir.

Profesör J.N Findlay'ın Tanrı'nın var olduğunu ontolojik reddini Malcolm'un Anselm'i savunmasıyla

‡ Bkz. D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, s. 16.

karşılaştırmak ilginç olacaktır. Çünkü bu karşılaştırmaki tarışmalar, Malcolm ile hemfikir olunduğunda, felsefe-din ilişkisine ışık tutar. Bu son sorunun ve ona verilen cevabın kişinin dine felsefî yaklaşımını kesinlikle etkilediğini söylemeye gerek yok. Findlay, Tanrı olmanın 'dini tutum' dediği şeyi tatmin etmesi gerektiği konusunda Malcolm ile hemen hemen aynı fikirdedir. Ama niteliklerin mantığı konusunda bildiklerimizin bu tür gereklilikleri ya anlamsız ya da imkânsız yaptığını iddia eder. Gerekli özelliklerden bahsettiğimiz zaman sadece kelimeleri kullanışımızı yansıtırız. Malcolm; Findlay'in gerekli niteliklerin olmadığını kastetmeyeceğine işaret eder. Çünkü bu, matematiğin anlamsız ve de imkânsız olduğunu benimsememizi gerektirir.

Malcolm', Findlay'ın görüşlerinin ne olabileceğini şu şekilde özetler:

"Findlay akla yatkın olan gerekliliğin 'kelimeleri kullanmayı ifade etmesi'nin her şeyin gerekli olan niteliklerini olduğu gibi değil de var olmanın gerekli olan niteliğini belirttiğini düşünür. Yani 'Tanrı' vardır' düşüncesinin yanında her şey vardır düşüncesine bağlılık olmalı. Ayrıca, bizim Tanrı anlayışımız, O'nun var olma zorunluluğunu gerektirir, yani 'Tanrı' vardır' ifadesi gerekli olan bir hakikat olmalıdır. Bundan dolayı günümüzün gereklilik anlayışı Tanrı kavramının tatmin olmayacağını ispatlıyor." (age. s. 55)

Bence Malcolm'un Findlay'ın konuşmasına verdiği cevap açıktır; diyor ki: "Gerçek cevap; akla uygun olan gerekliliğin sadece kelimeleri kullanmayı ifade etmesi, muhtemelen var olan her ifadenin bağlı olma zorunluluğunun belirtisini taşımaz. Bu düşünce, bizim kelimelerin kullanımına bakıp onunla ilgili ön varsayım yapmamızı gerektirir. On dokuzuncu ayette şöyle geçer: 'Dağlar ortaya çıkmadan .ve de yeryüzünü ve dünyayı oluşturanlardan önce, hatta ebediyete kadar Tanrı vardı.' Burada Yahudi ve Hıristiyanlık dinleri için önemli olan 'gerekli ve ebedi Tanrı' anlayışı vurgulanmıştır. O karmaşık düşünce sistemlerinde, 'dil oyunlarında' Tanrı'nın gerekli bir varlık olduğu statüsü vardır. Kim bundan şüphe edebilir ki? Burada, Wittegenstein'le birlikte 'bu dil oyunları oynanmaktadır' diyoruz. (age. s. 55-56)

O zaman ontolojik düşünce bize din hakkında ne gösterebilir ki? Malcolm'un yazısından sonra gelen tenkit ve tartışma, onun sonuçlarının birçok felsefî haz için çok güçlü olduğunu gösterdi. Sanırım bu Malcolm'un Tanrı'nın varlığına ilişkin gösterdiklerini iddia etmesinin ne olduğunu yanlış anlamanın kısmen çok kolay olduğundan dolayıdır. Aslında söylemek üzere olduğum şey benim de onu yanlış anladığımı gösterebilir.

Birçok felsefeci, Anselm ve Malcolm haklı olsaydı din de haklı olurdu, dinin iddiaları doğru olurdu diye düşünür. Fakat hiç kimse Malcom'un sonuç bölümünde söylediklerine yeteri kadar dikkat etmedi; "Kesinlikle

belli bir seviyede deliller birer mantık parçası olarak gözlenir. Bunu takip eden çıkarımın dindarca olmaması mümkün müdür. Evet, sanırım mümkündür."

İlk olarak; Malcolm'un dine tüm alanı kullanma yetkisini verdiğini düşünmek yanıltıcıdır. İnsan; 'ama ateizm ve Tanrı'nın olduğuna dair şüpheci yaklaşıma ne demeli?' Bu 'dil oyunları' da oynanmıyor mu diye sormak istiyor. Tabi ki oynanıyor. Malcolm'un herhangi birini karmaşıktır diye reddetmeyi kapsayan konuşmasında hiçbir şey görmüyorum. Onun gösterdiği şu ki ontolojik delil dinî inançla ilgili anlamanın zor olduğu yeri doğru bir şekilde yani ezeli ve ebedi tanrı fikrinin kavranmasındaki zorluğunu tam olarak belirler. Tanrı ile ilgili bilgiye sahip olmak O'nu bilmektir. Malcolm'un tartışmalarını takiben, dinin belli başlı görüşlerinin karıştırıldığı gibi, ateizmin ve Tanrı'nın da karıştırıldığı sonucu çıkar.

Örneğin; bir ateist samimi bir şekilde ezeli ve ebedi Tanrı fikrini reddetmek bir tarafa hiç üzerinde düşünmeden Tanrı yoktur diyorsa mantıksal olarak bu geçmişte bir Tanrı'nın olduğuna ve gelecekte de olabileceğine kapı aralar. Tıpkı Tanrı vardır düşüncesi, tanrı vardır fakat geçmişte olmayabilir gelecekte de olmayabilir iddiaları dini inancı saçma hale getirmeden doğrulanamayacağı gibi Tanrı yoktur iddiası da Tanrı yoktur ama geçmişte olabilirdi ve muhtemelen de gelecekte olabilir iddialarıyla ateizmi gereksiz hale getirmeden doğrulanamaz.

Ama ateizmin diğer şekilleri vardır. Ateist, zorunlu varlığın kendi içinde çelişkili olduğunu söyleyebilir. Bu tartışmalıdır. Örneğin, Malcolm'un karşı görüşüyle yüzleşmek zorunda kalabilir. Ayrıca ateist, dine inananların söyledikleri ve yaptıkları hakkında da bir şeyler söylemelidir. Eğer dindarların söyleyip yaptıklarını kabul etmiyorlarsa onların ne söyleyip ne yaptıkları hakkında da bir şeyler söyleyebilmelidirler. Burada felsefî zorluklar da vardır. Kişi, açıklamalarının gerçeğe nasıl uyduğunu göstermek zorundadır. Örneğin, eğer bir kişi dinin bir saplantı olduğunu söylerse, saplantı diye tabir ettiğimiz şeyle dinî davranışın uygunluğunu göstermek zorundadır. Schweıtzer'in *The Psychiatric Study of Jesus*• kitabında gösterdiği gibi bu kesin olmayan bir kabuldür. Bir ateistin böyle bir çaba içerisine girişmesi serbesttir. Yine, ateizm, diğer biçimiyle -ki bana göre bu biçimi ateizmin ne olduğunun en has göstergesidir: Ateizmi dinin kimseye hiçbir şey ifade etmediği kanısı olarak düşünüyorum-; amentüyle, duayla, ibadetle, ne yapması gerektiğine kapalı olmanın sağırlığı içinde. Bu ateizmin 'Kendimi dindar olarak ifade etmemeliyim.', 'Dinin benim için hiçbir anlamı yok' ifadelerinde özetlenmiş şeklidir. İnanmamanın bu son ifadesine felsefî bir itiraz söz konusu değildir.

• Charles R.Joy tarafından çevrildi, Beacon Yay., Boston 1960.

Benzer gözlemler, agnostisizm üzerine de yapılabilir. Tanrı'nın var olup olmadığını bilmediğini söyleyen agnostik biri kafasında Tanrı'nın var olup olmadığıyla ilgili bir ifadede bulunmanın bir anlam ifade edeceğini söylerse, aslında bu onun konuya önyargılı yaklaştığını gösterir. Bir agnostik, agnostisizmin böyle bir anlam taşımadığını söyleyerek itirazda bulunabilir. Buna katılıyorum; ancak bir kimse başka bir kimsenin agnostisizmi tarifi konusunda dikkatli olmalıdır. Örneğin şöyle bir tartışma olmaz: bir agnostik, 'Tanrı'nın ezeli ve ebedi olduğundan dolayı Tanrı'nın varlığının sona ereceğini iddia etmek kendi başına çelişkilidir fakat ben bir Tanrı'nın var olup olmadığı konusunda şüpheliyim' diyebilir. Ama agnostisizmin bu ifadesi, çelişkiye yol açmaktadır. Agnostikler şunu savunmayı isterler: bir agnostik Tanrı kavramıyla ifade edilen şeyin ebedi bir varlık olduğunu kabul eder. Agnostik; eğer Tanrı varsa öyleyse onun zorunlu olarak var olduğunu kabul eder. Agnostikler var olmamanın Tanrı açısından düşünülemeyeceğini kabul etmeye başladılar, ancak böyle bir Tanrı'nın var olup olmadığını sorgularken de çelişkili bir şekilde yani; Tanrı'nın var olmadığı tasavvurunu da kabul ederler. Problem, Tanrı'nın var olup olmadığı tümcesindeki belirsizlikte yatmaktadır. Açıklanan nedenlerden dolayı var olanlar arasındaki bir varlık ve konu dâhilinde olan veya olmayan bir şey hakkında herhangi bir soru söz konusu olmaz. Yine de bu agnostisizmin 'savunulamayan' bir pozisyonda olduğunu göstermez. Şu ana kadar çürütülen her şey

bunun yapay bir tasviridir. Ontolojik argümandan öğrenilen ders bize zorluğun anlamadan kaynaklandığını gösteriyor. Eğer bir Agnostik "Tanrı'nın var olup olmadığını bilmiyoruz" derse kasdettiği şey "bu Tanrı'ya inanç konusunda kayda değer bir şey olup olmadığını bilmiyorum" anlamına gelir ki onun bu pozisyonuna felsefî bir itiraz yoktur. Ontolojik argüman ve Malcolm'un iddiaları; Tanrı'ya inanış noktasındaki bir kimsenin soracağı ve sormayacağı türden soruları gün yüzüne çıkarmaktır. Şüphesiz ki birçok felsefeci Malcolm'un makalesini din adına bir zafer olarak görür, fakat bu yanlış bir bakış açısıdır. Malcolm'un yaptığı; Tanrı hakkında belli soruları sormak istediğimizde düşeceğimiz tuzaklar karşısında bizi uyarmaktır. Bu tıpkı şuna benzer: 'Bu yoldan gitme çünkü seni hiçbir yere götürmeyecektir.' Çağdaş Din Felsefesi'nin durumunu düşünürken; Malcolm'un gözlemlerine paha biçilemeyeceğini düşünüyorum. Bu gözlemlerin en önemli sonuçlarından biri; Tanrı'nın sahip olduğu iddia edilen varlığını felsefî olarak kanıtlamanın Tanrı'ya inancı gerektirmediğidir. Tartıştığım husus bir inananın ve ateistin felsefî konular üzerinde uzlaşabileceğidir. Bu sanırım Malcolm'un da ontolojik argümandan kasdettiği şeydir: 'Bütün bu delilleri inceleyen ve geçerliliğine ikna olan ve itirazlar karşısında onu savunan ve fakat yine ateist kalan bir kimse tasavvur edilebilir.' (age. s. 61) Böyle bir ateistin artık içtenlikle 'Tanrı yoktur' diyebilmesi konusunda Malcolm ile aynı fikirde değilim. Bu yüzeysel gramer (surface grammar)

konusunda aşırı titiz olmaktır. Elbette yüzeysel gramerin görüş açısına dayanarak inanan kişinin 'Tanrı vardır' söylemini bir ateist de söyleyebilir. Her iki durumda da önemli olan kelimelerin ne anlama geldiği sorusudur.

Söylediğim gibi ontolojik kanıtla felsefenin din hakkında söyledikleri arasında direkt bir ilişki vardır. Bu son meseleye biraz daha eğilmek istiyorum. Bu, sonunda beni Malcolm'un tezlerine benzer sonuçlara götürecek ancak benim yaklaşım biçimim ondan farklıdır.§ 'İlahi gerçeklik ne tür bir gerçektir?' sorusunun birçok felsefi tartışması; bunun mantıksal olarak 'bu fiziksel nesne gerçek midir, değil midir?' sorusuna yakın olduğunu varsaymıştır. Ben bunun, fiziksel nesnelerin gerçekliği ne tür bir gerçekliktir sorusuna yakın olduğunu düşünüyorum. Bu son soru herhangi olası bir deneysel araştırmanın sonuçlarıyla ilgili değildir. Bu deneysel olarak cevaplandırılabilen bir soru değildir, çünkü araştırmak istediği 'gerçeklik' herhangi bir deneyden önce varsayılmaktadır. Bu, deney dünyasında, doğru ve yanlış arasındaki ayrımın olasılığıyla ilgili bir sorudur ki mantıksal olarak fiziksel bir nesnenin iddia edilen varlığının doğruluğu veya yanlışlığı kararından önce gelir.

§ Bu kanıtlardan bazılarını "Philsopy, Teology, and the Reality of God" (*Philosophical Quarterly*, Ekim, 1963) isimli makalemde ifade ettim. Bunları bu bölümde kullanmama izin veren editöre teşekkür ederim.

Bazen bu sorular Descartes'ın çalışmalarındaki gibi karıştırılabilir. Birçok felsefeci gibi Descartes'da duyuların kesinliliğini aramıştır. Duyuların bazen bizi aldatması sebebiyle bizim her zaman aldatılıyor olmamız mümkün mü? Descartes duyuların güvenilirliğini ispatlamak için Tanrı'ya ihtiyaç olduğunu düşünür. Tersi olsaydı biz şeytanların eline düşerdik. Bu yüzden aldatıcı olmayan bir Tanrı'nın varlığından emin olmamız gerekmektedir.

Descartes'ın argümanlarındaki bütünlüğün yanlışlığına işaret etmek yeterli değildir. Bir kimse fiziksel bir nesnenin var olup olmadığını söylemeye ve ne anlama geldiğini göstermeye devam etmelidir. Bir şeyin var olup olmadığına karar verdiğimiz yöntemin; (bir kişinin gözündeki beneği, zihnindeki görüntüyü, başındaki ağrıyı, dilinin ucundaki kelimeyi, bir sorunun cevabını düşünmeyi) sorunun bağlamıyla birlikte sistematik olarak değiştiğini görmekteyiz. Burada Tanrı gibi dış bir garantinin doğru ya da yanlış arasındaki bu tür ayrımların tasvirinin verilmesi için gerekli olduğu fikrinin yanlışlığını görmekteyiz. Doğruluğun ve yanlışlığın kriterleri sorunun bağlamıyla içsel olarak ilişkilidir.

Bu gerçekleri aydınlatırken felsefeci bir şeyin doğru ya da yanlış olduğunu göstermez, yaptığı şey bu bağlamlardaki doğru ve yanlıştan bahsetmenin ne anlama geldiğini açıklamaktır. Örneğin sudaki çubuğun gerçekten bükülüp bükülmediğinin gerçek muhakemesi felsefecinin bulgularına hizmet etmez. Gündelik ha-

yatta bu tür pratik muhakemeler yapmada zorluk çekmeyen felsefeci bu muhakemelerle ilgili felsefî muammaları netleştirmede aşırı zorluklarla karşılaşabilir. Öyleyse fiziksel dünyanın gerçekliği hakkında bir soru sormak; fiziksel dünyanın var olup olmadığını sormak değil de söz konusu gerçek varlığın aydınlatılmasını sormaktır. Benzer şekilde filozofları ilgilendiren Tanrı'nın gerçekliği sorusu, dinle ilgili gerçekliğin türü, doğru yanlış arasında ayrım yapmanın imkânı, tutarlılık ve tutarsızlık üzerine bir sorudur. Bu artık fiziksel dünyanın gerçekliğiyle ilgili bir soru değildir. Bu soru kavramsal bir aydınlatma sorusudur. Ki bununla filozof, 'Tanrı gerçek (varoluştur)' ifadesindeki gerçek (varoluş)'un ne anlama geldiğini bilmek ister. Tanrı'nın varlığına, nesnenin fiziksel varlığına yakın anlam yüklendiğinde Tanrı kavramının fiziksel gerçekliğinin kavramsal yapısı içerisine ait olduğu düşünülebilir. Birinin sanki şöyle dediği gibidir: "Tanrı'nın varlığının savı nereye aittir, bunu bilirim, tüm yapmamız gereken, bunun doğruluğunu veya yanlışlığını belirlemektir. Felsefî muammada sıklıkla görüldüğü üzere bir cevabın peşinden gitmeden önce bir kimsenin ne tür bir soru sorduğunu kale almak önemlidir. Sıklıkla sorunun doğasının açıklığa kavuşturulması bir kimsenin olası gördüğü cevabın bertaraf edilmesi sonucunu doğurur, bunun sebebi düşünülen cevabın yanlış bir cevap olması değil, cevap olmamasıdır. Bu durum esas sorunun gözden kaçırılmasıdır. Eğer bir kimse sorunun anlamı konusunda net değilse netleşme ümidi zayıftır, çünkü argü-

manın içsel tutarlılığına rağmen soruyu daha en başta yanlış yorumlayarak yanlış bir yola sapmıştır.

Malcolm'un ontolojik argümanı Tanrı'nın varlığının felsefî açıdan ele alınmasındaki birçok yanlış akım hakkında bizi uyarmaktadır. Ancak Malcolm bundan daha olumlu bir şeyin başarılması gerektiğinin farkındadır. Bir kimse ezeli ve ebedi bir Tanrı'ya inanmanın ne anlama geldiğini söylemeye devam etmelidir. Yani böyle bir inancın esasının ne olduğunu söylemeye devam etmelidir. Burada önceki argümanların tümdengelim yönteminin mantığı yeterli değildir. Bir kimse bu yeni araştırmanın peşinden gitmek isterse dinin, dine inananlar için ne anlama geldiğini dikkate almalıdır. Aksi durumda din dinin dışında olan birine anlamsız ve keyfi görünecektir. Malcolm'un Tanrı kavramının gerçek kullanımı hakkındaki ilgisi ve onun argümanında böylesine önemli bir rol oynaması gelişigüzel değildir. Benim bu denemedeki esas ilgim dini ibadetin anlamıdır. Bu yüzden ben dua hakkında filozofların ve teologların değil insanların Tanrı'yla konuşurken ne yaptığına ilgi duydum.

Benim iddiam dinin felsefî araştırmasındaki esas, dini ya da din karşıtı bir propagandada bulunamayacağıdır. Filozof ibadetin gramerini anlamayı arzular. Tanrı'yla konuşulduğu yerde anlam kriterini göz önüne alınmazsa dini faaliyetin eleştirisi sıaradan bir 'ignoratio elenchi'ye dönüşür. Malcolm Tanrı'nın ezeli ve ebediliğinin ne anlama geldiğini anlamadan önce Tanrı kavramının nasıl kullanıldığını dikkate alınması

gerektiğini göstermiştir. Felsefenin bu söylemi doğruladığını iddia etmekte bir anlam göremiyorum. Tam tersine; onun yaptığı şey dine inanan kişilerin ne söylediklerinin ne anlam taşıdığını ifade etmektir. Felsefe, bilimin doğruluğunu kanıtlayamadığı gibi dinin doğrululuğunu da kanıtlamaz. Peter Winch aşağıdaki noktaları belirtmiştir: 'Mantık kriterleri Tanrı'nın direkt armağanı değildir. Sosyal hayatın modlarından veya yaşam tarzlarından çıkarlar ve bu kriterler sadece kendi bağlamlarında anlaşılabilirdir. Bundan mantığın kriterlerini sosyal yaşamın tüm modlarına uygulayamayacağımız sonucu çıkar. Mesela bilim böyle bir moddur. Din bir diğeri ve her biri kendine has anlamlılık kriterine sahiptir. Bilim veya din içinde eylemler mantıki veya gayr-i mantıki olabilir: Mesela bilimde düzgün bir şekilde gerçekleştirilen deneyin sonuçlarına bağlı kalmayı reddetmek mantık dışı olur. Dinde bir kimsenin gücünün, Tanrı'nın gücüyle boy ölçüşeceğini düşünmek gayr-ı mantıki olur vb. Fakat makul bir şekilde bilimsel bir uygulamanın ya da dini bir uygulamanın bizatihi kendisinin mantıki (logical) gayr-ı mantiki (illogical) olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü her ikiside mantıksal olmayan (non-logical)dır. (*The İdea of Social Sience*, s. 100-101)**

** Winch bu noktayı Pareto'nun mantıksal olmayan, mantıki ve mantıkdışı terimleriyle açıklamaktadır. Winch aynı zamanda kendi tartışmasının sosyal yaşamın farklı modlarının iç içe geçmiş karakterinden dolayı daha karmaşık olduğunu da söyler.

Aynı sonuçlar Malcolm'un makalelerinde de bulunabilir. Malcolm Tanrı kavramının doğrulanmasının araştırılmasının bilimle değil ama bir maddi nesnenin görülmesi kavramının doğrulanması talebiyle karşılaştırır.

...Belli bir akıl yürütmeye bağlı olarak maddi nesneyi görme kavramı kendi başına çelişkilidir. Bir kimse akıl yürütmenin geçersizliğini göstermeye çalışır ve böylece bu temelde kavramın kendisiyle çelişkili olduğu ithamını ortadan kaldırır. Fakat belli bir akıl yürütmeyle ilgili değil genelde akıl yürütmenin kendisiyle çelişkili olmayacağının gösterilmesinin ne anlama gelebileceğini anlamış değilim. Tanrı kavramıyla ilgili durum da böyledir. Maddi şeyi görme kavramının kendisiyle çelişik olmasından daha fazla bir şey olduğunu düşünmeliyim. (s. 60)

Dinlerin çoğulluğunun varlığının yukarıdaki argümanlara bir itiraz oluşturduğu düşünülebilir, çünkü burada bir kimse ilahî gerçekliğin rekabet halindeki kavramlarıyla karşı karşıyadır. Bu iddiaların geçerliliğini araştırmak felsefenin görevi değil midir? Bir kimse aynı taht için rekabet eden rakiplerin varlığını kabul etmede aceleci olmamalıdır. Yine de genel olarak fiziksel nesnelerin var olmadığını varsaymak anlamlı olmasa da dindarlar belli dinlerin savunduğu Tanrı kavramlarını redederler. Kabul etmek gerekir ki herhangi bir dinde Tanrı'nın gerçeksizliğinin olasılığı ortaya çıkmasa da dinler arasında bu tür tartışmalar ortaya çıkabilir. Bir dinin bağlısı diğer dinlere inananlarının Tan-

rı'ya tapınmadıklarını söyleyebilir. Bu yargıda bulunabilmek için inanan kişi yargıladığı kişilerin kendinin ibadet ettiği aynı Tanrı'ya ibadet edip etmediğine karar vermesi gerekir. Tanrı'nın kimliğine nasıl karar verileceği birçok açıdan Tanrı gerçekliğiyle konuşmanın ne anlama geldiği sorusuyla birçok açıdan ilişkilidir.

İki kişinin aynı üçüncü şahıs hakkında konuşup konuşmadıklarıyla ilgili bir anlaşmazlık varsa en azından prensip olarak şüpheyi ortadan kaldırma yolları vardır. Ancak Tanrı'nın kimliği bir insanın kimliği gibi değildir. Bir kimsenin başka bir kimse gibi aynı Tanrı'ya ibadet ettiğini söylemek aynı amacı işaret etmek veya onunla yüzleşmek değildir. Örneğin, Paul taptığı Tanrı'nın İbrahim'in Tanrı'sı olduğunu nasıl biliyordu? Onu, bunu söylemeye iten şey aynı yıldızdan mı konuştukları konusunda birbirleriyle tartışan iki astronotun durumlarındaki gibi deneysel bir doğrulama metodu değildi. Paul'a, İbrahim'in Tanrı'sına ibadet ettiğini söyleten şey, Tanrı kavramında gerçekleşen birçok değişikliğe rağmen onun ve İbrahim'in ortak bir dini geleneğe tabi oldukları gerçeğiydi.

Kendi Tanrı'sı gibi bir Tanrı olmadığını söylemek o Tanrı'ya inanan kişilerin tamamen farklı bir dini gelenekte olduğu anlamını taşır. Hatırlanacağı üzere dinî geleneklerin ekseriyeti ışığında Munz, Din Felsefesi'nin gerçeğe değer biçerken norma dayalı olması gerektiğini savunur. Munz'un Malcolm ve Winch ile görüş ayrılığı aşikârdır. Munz, doğru ve yanlışın normlarının dinin içinde değil de dışında bulunduğunu düşünür. Böy-

le bir normun neden gerekli olduğunu düşünmesinin nedeni farklı din mensupları arasındaki 'gerçek' bir tartışmanın eksikliğidir. Ortaya çıkan teması şöyle tarif eder:

'Bu argümanlar, bu yüzden, konumların doğruluğunun teyidinden başka bir şey değildir. Bunlar bir tür monologdurlar. Gerçek bir tartışma düşüncelerin değişildiği, delillerin tartıldığı bir diyalog olmalıdır. Sadece gerçek bir tartışma kendini ispatlama çabasından öte bir şey olabilir. Fakat gerçekten tartışmak için bir kimse tartıştığı şeyler konusunda net olmalıdır.' (s. 11)

Munz yukarıdaki alıntının son cümlesinde farkına vardığından daha çok şey söylemekte. Farklı dinlerin savunucularının birbirleriyle konuşmaları için hakkında konuşacakları bir şeylerin olması gerekir. Fakat bu bir dinî meseledir felsefî değil. Felsefi spekülasyon dini, batıl inançtan ayırmaya yardım edebilir. Ancak dinler sözkonusu olduğunda tartışmayı ilerletmek için yeterince ortak yöne sahip olup olmadıkları, inançların içeriğine bağlıdır. Hiçbir genel cevap mümkün değildir. Bazı durumlarda örneğin, Hıristiyan ve Yahudiler arasında servet tartışması mümkündür. Diğerleri arasında, mesela, Budist ve Hıristiyanlar arasında tartışma daha zordur. Kabile dinleri sözkonusu olduğunda ise bir kimse aynı şeyin konuşulduğu konusunda şüpheye düşer ya da burada dinin farklı bir anlamı olup olmadığında da tereddüde düşer. Öyleyse tartışabilmenin imkânı felsefenin dışarıdan müdahalesine değil de söz

konusu dinlerin 'ilahiyatına' bağlıdır. Eğer dinlerin birliği söz konusu olsaydı bu, birleşen dinlerin içerisindeki değişikliklerden kaynaklanırdı.

Bir kimse dini anlama dini doğrudan daha fazla vurgu yaptığı gerekçesiyle yukarıdaki dinler arası tartışma analizine itiraz edebilir. Yapılan analiz hangi dinin doğru olduğunu göstermez. Fakat felsefenin bu soruyu cevaplayabileceği nasıl varsayılabilir? Bir dinin muhalifi benim dini doğru sorusunu cevapsız bırakmamdan daha çok din lehine herhangi bir cevabı garanti ettiğimi dini gerçekliğin doğruluğunun yine dinin içinde aranması gerektiğine ilişkin ısrarım nedeniyle iddia edebilir. Bu itiraz benim epistemolojik tezimi saçma bir dini öğretiyle karıştırmaktadır. Dindeki doğru ve yanlış kriterlerini dinî gelenekler içerisinde bulunduğunu söylemek söz konusu dinin doğru ve yanlış olduğundan bahsetmek değildir. Göstermeye çalıştığım gibi tezim bir inanç tasviri olduğu kadar inanç taşımayan bir tasvirdir de.

Dine sağlıklı bir temel kazandırmak gibi ya da dinî inanışın genel bir doğruması sorununun olmadığını iddia etmekteyim. Eğer felsefeci dinî inanışın bir değerlendirmesini tasvirini vermek isterse bu kavramların hayat bulduğu bağlamlarla işe başlamalıdır. Wittgenstein'in söylediği gibi; *kabul edilmesi gerekenin yaşam biçimleri olduğu söylenebilir.* (II, 11 s. 226)

Bu işe başlarken aşina olduğunuz dinlerdeki dua çeşitleriyle değil aynı zamanda dünyadaki dinler ara-

sındakilerin çeşitliliği ile yüzleşirsiniz. Birkaç istisna dışında kendimi Yahudi ve Hıristiyan dualarıyla sınırlandırdığım söylenebilir. Bunun nedenleri; ne bir inançta manevi üstünlükleri ne de sadece bu duaların gerçek Tanrı'ya yakışan duaları içeren inanışta aranması gerekir. (Yine bu savları öne süren filozof kimdir?) Daha ziyade benim esas iddiam temelde şudur ki dinî kavramların bir analizini yapmak için bu kavramlarla bir aşinalık gerekir. Hıristiyan ve Yahudi gelenekleri dışında çeşitli dinlerin temel kavramları hakkında çok az bilgim var bu yüzden onları değerlendirme dışı bırakmanın saçmalama riski almaktan iyi olacağını düşündüm. Diğer yandan bu denemede Yahudi ve Hıristiyan dualarının bir değerlendirmesini bulmayı umanlar hayal kırıklığına uğrayacaktır. Esas olarak ilgili olduğum şey duanın anlaşılması için gerekli kavramsal zemini temizlemektir. Bu önemli ölçüde duanın kendisi üzerine yorum yapmayı gerektirse de. İddialarımın yapıcı ve yıkıcı yönleri vardır. Dua ile ilgili karışıklığa yol açan konuşma biçimlerine son vermek istiyorum. Fakat aynı zamanda insanların dua ederken ne yaptıklarını da anlatmak istiyorum. Her ne kadar bu iki özellik birbirine karşılıklı bağımlı olsa da kabul etmem gerekir ki birincisi kısmen diğerinden baskın olma eğilimindedir. Çünkü argümanımın ikinci özelliği duayı kavrayabilmek için sahip olduğumdan daha fazla feraset gerektirir. Öte yandan sanırım benim yıkıcı argümanlarımın anlaşılabilmesi için bile bir kimsenin dua hakkında yeterli bir anlayışa sahip olması gerekir. İnanan kişilerde

ve ateistlerde kabul gören ontolojik argüman hakkındaki önceki değerlendirmesine rağmen Malcolm şunları söyler:

'Daha derinde argüman tam olarak sadece bu insani yaşam formunun kavrayışına sahip olanlar tarafından anlaşılabilir. Bu insanî yaşam formu kavrayışı sınırsız büyük varlık formuna ulaştırır. Bu argümanı sadece dışardan değil de içerden de anlayan gören ve bu dini yaşam formuna yönelen kimse tarafından anlaşılabilir. Kierkegaard söylemiyle bu eğilim 'duygulardan kaynaklanır.' Bu yönelişte Anselm'in kanıtlarının etkisinden ziyade onun tam olarak kavranması etkilidir. (s. 62)

Sanırım bu durum konuyu oldukça güçlü bir şekilde ortaya koyar. Çünkü Tanrı'ya isyan sıklıkla ona ibadet etmek bize din hakkında bir şeyler anlatır. O halde belki de isyanın kendisi de bizatihi hayatın dini formunda yer almaktır. İsyan eden hikâyeyi içerden bilir. Fakat bu onu esir alan bir hikâye değildir. Söylemek istediğim şudur ki benim argümanlarım dua eden ve ona isyan edenler tarafından anlaşılır. Dua teorik bir mesele değildir. İsyan olarak nitelendirdiğim çelişkiden başka dine yönelik saf felsefî antagonizm de vardır. Bazen her iki çelişki de filozofun çalışmasında bulunabilir. Her ne kadar felsefe yapmak dinin güçlenmesine ya da zayıflamasına etki de bulunabilse de felsefenin işi dine karşı isyan hakkında bir şey yapmak değildir. Dine yönelik felsefî antagonizm göstereceğim gibi bir hata olabilir, eğer bu antagonizm duanın ya da Tanrı'nın va-

roluş gramerinin yanlış bir konumlandırılmasından kaynaklanıyorsa. Bu deneme duanın ne tür bir etkinlik olduğunu açıklığa kavuşturma ölçüsünde, dine yönelik felsefî antagonizmi etkilemeyi amaçlar. Bir felsefeci, dine karşı antagonizmi ne ölçüde olursa olsun, bu makalenin dini değil de felsefî argümanlara dayalı olmasından dolayı en azından dua hakkında konuşmanın belli yollarının uygunsuzluğunu görebilir. Bu başarıldığında başlangıçta zikrettiğim din felsefesinin endişeli konumu değiştirme konusunda mesafe kat edilecektir. Başarılı olduğum kuşkulu olsa da en azından benim beklentim ve ümidim budur.

Kaynakça

ADAMS, Robert, Merrihew, "The Concept of Prayer by D. Z. Phillips", *The Philosophical Review*, Vol. 79, No. 2, (Apr., 1970), pp. 282-284, Duke University Pres, ABD. http://www. jstor.org /stable/ 2183958

AHMET, Absar, "İslam Bilgi Kuramını Keşfetmek", *Dini Bilginin İmkânı*, Der. Temel Yeşilyurt, İnsan Yay., İstanbul 2003 (55-73)

AKAY, Hasan, *İslâmi Terimler Sözlüğü*, İşaret Yay., 3. b., İstanbul 2005

ALICI, Mustafa, *Dinler Tarihinin Batılı Öncülleri*, İz Yay., İstanbul 2007

ALPYAĞIL, Recep, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, Anka Yay., İstanbul 2002

ARSLAN, Hüsamettin, "Bilgi, Naturalizm ve Değerler", *Bilgi ve Değer*, Ed. Şehabettin Yalçın, Vadi Yay., Ankara 2002 (91-100)

ARSLAN, Hüsamettin, "Türk Düşüncesinde Epistemolojik Bunalım", *İlim ve Sanat*, sy. 13, İstanbul 1987

ASİ, Hasan, *Et-Tefsiru'l-Kurani ve'l-Lugatu's-Sufiyyetu fi Felsefeti İbn Sina*, Beyrut 1983

AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, 3. b., Selçuk Yay., Ankara 1997

AYDIN, Mehmet S., *Tanrı- Ahlak İlişkisi*, TDV Yay., Ankara 1991

BACON, Francis, *Novum Organum*, Çev. Sema Önal Akkaş, Doruk Yay., İstanbul 1999

BAUMAN, Zygmunt, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul 2000

BAYKAN, Erdal, *Düşünceye Gelmeyen-Tanrı Sorunu ve Mevlana*, Bilge Adam Yay., Van 2005

BUBER, Martin, *Tanrı Tutulması*, Çev. Abdullatif Tüzer, Lotus Yay., Ankara 2000

BUHARİ, Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhârî*, Çağrı Yay., İstanbul 1992

CEVİZCİ, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi*, Ezgi Kitabevi Yay., Bursa 2002

CİLACI, Osman, "Dua", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 9, TDV Yay., İstanbul 1994 (529-530)

CİLACI Osman, *Psiko-Sosyal Açıdan İlahi Dinlerde Dualar*, Arı Basımevi Yay., Konya 1982

CONDON, John C., *Kelimelerin Büyülü Dünyası Anlambilim ve İletişim*, Çev. Murat Çiftkaya, İnsan Yay., İstanbul 1995

CORBİN, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul 1998

DEMAN, Theodor, "Din ve Bilgi", *Din Felsefesi Yazıları I*, Der. ve Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., Bursa 2001 (129-136)

DEMİR, Ömer, *Bilim Felsefesi*, Ağaç Yay., İstanbul 1992

DUMÉRY, Henry, "Bir Din Felsefesi Mümkün müdür?", Der. ve Çev. Zeki Özcan, *Din Felsefesi Yazıları I*, Alfa Yay., Bursa 2001 (107-118)

EBU DAVUD, Süleyman bin Eş'as, *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992

EL CEVZİYYE, İbn Kayyim, *Dua ve Yaşam*, Çev. Osman Arpaçukur, İlke Yay., 3. b., İstanbul 2005

EL-HORÂSÂNÎ, Mukâtil b. Süleyman el-Belhî, *Kur'ân Terimleri Sözlüğü el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Qur'âni'l-Kerîm*, Tah. Abdullah Mahmut Şahhate, Çev. M. Beşir Eryarsoy, 1. b., İşaret Yay., İstanbul 2004

EL-İSFEHANİ, Rağıb, *Müfredât Fî Garibi'l-Kur'an*, Kahraman Yay., İstanbul 1986

EMİROĞLU, İbrahim, *Sufi ve Dil (Mevlana Örneği)*, İnsan Yay., İstanbul 2002

ERDEM, Hüsameddin, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Hü-Er Yay., Konya 1999

ER-RUDANİ, İmam Muhammed bin Muhammed bin Süleyman, *Büyük Hadis Külliyatı Cem'ul-Fevaid min Cami'il-Usul ve Mecma'uz-Zevaid*, Çev. Naim Erdoğan, C. 5, İz Yay., İstanbul tarihsiz

EŞ-ŞİHAVİ, Mecdi Muhammed, *Dualarımız Niçin Kabul Olunmuyor? Kabulü için Ne Yapmalı?*, Çev. Savaş Kocabaş, Polen Yay., İstanbul 2006

EVANS, C. Stephan, *Philosophy of Religion: Thinking about Faith*, Intervarsity Pres, Illinois 1982

FERRE, Frederik, *Din Dilinin Anlamı Modern Mantık ve İman*, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul 1999

FEYERABEND, Paul, *Akla Veda*, Çev. Ertuğrul, Başer, Ayrıntı Yay., İstanbul 1995

GADAMER, Hans-Georg, "Tarih Bilinci Sorunu", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, Der. Paul Rabinow, William Sullivan, Çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990

GAZALİ, Ebu Hamid Muhammed, *İhyau Ulûmi'd-Din*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001

GILL, Sam D., "Prayer", *Encyclopedia of Religion*, Ed. Lindsey Jones, 2. b., Gale&Thomson, ABD 2005 (7367-7372)

GREISCH, Jean, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, Çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi Yay., Bursa 1999

HABERMAS, Jürgen, *İnsan Doğasının Geleceği*, Çev. Kaan H. Ökten, Everest Yay., İstanbul 2003

HEDDİGGER, Martin, *Metafizik Nedir?*, Çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara 1991

HİCK, John, "Dini İnancın Rasyonelliği", *Dini Bilginin İmkânı*, Der. Temel Yeşilyurt, İnsan Yay., İstanbul 2003 (191-211)

HÖKELEKLİ, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yay., Ankara 1993

HUDSON, Donald, *Wittgenstein'ın Din Felsefesi*, Çev. Ramazan Ertürk, A Yay., Ankara 2000

ISAMBERT, F. A., "Din Fenomenolojisi", *Din Bilim Yazıları I*, Der. Ve Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., Bursa 2001 (74-104)

İBN MÂCE, Muhammed b. Yezid, *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992

İBN SİNA, *En-Necat- fi'l-Mantık ve'l-İlahiyyat*, Thk. Abdurrahman Umeyra, Daru'l- Ciyl, Beyrut 1992

İBN SİNA, *Kitabuş'ş-Şifa Metafizik*, Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005

İBN TEYMİYYE, *Dua ve Tevhid*, Çev. Abdi Keskinsoy, Pınar Yay., 5. b., İstanbul 2006

İZUTSU, Toshihiko, *İslamda Varlık Düşüncesi*, Çev. İbrahim Kalın, İnsan Yay., İstanbul 1995

İZUTSU, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul tarihsiz

JEFFREY, Denis, "Dinbilim Açısından Günlük Hayat", *Din Bilim Yazıları I*, Der. ve Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., Bursa 2001 (42-73)

KADI ABDULCEBBAR, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, Tahkik: Abdulkerim Osman, 3. b., Mektebetu Vehbe Yay., Kahire 1996

KHATOON, Jamila, *İkba'lin Felsefe Sisteminde Tanrı İnsan ve Kainat*, Çev. Celal Türer, Üniversite Kitabevi Yay., İstanbul tarihsiz

KIERKEGAARD, Soren, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yay., İstanbul 2005

KILIÇ, Recep, "İslam ve Çalışma Üzerine Bir Değerlendirme" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XLI, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 2000 (117-135)

KILIÇ, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 2002

KOÇ, Mustafa, "Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisi Üzerine Teorik Bir Yaklaşım" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. VII / I, Sivas 2003 (373-397)

KOÇ, Turan, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri 1995

KOLAKOWSKI, Leszek, "Din Felsefesi Üzerine" *Din Felsefesi Yazıları I*, Der. ve Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., Bursa 2001 (176-233)

KORLAELÇİ, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, 2. b., Hece Yay., İstanbul 2002

KUTLUER, İlhan, *Akıl ve İtikat Kelam Felsefe Üzerine Araştırmalar*, İz Yay., İstanbul 1996

KUTLUER, İlhan, *İki Denizin Birleştiği Yer*, Nehir Yay., İstanbul 1987

KUTLUER, İlhan, *İslamın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İstanbul 1996

KUTUB, Seyyid, *Fi Zılal- il Kur'an*, Çev. Salih Uçan ve Vahdettin İnce, Dünya Yay., C. I, İstanbul 1991

LOUIS, Jean- ve BARON, Vieillard-, "Bir Din Felsefesini Mümkün Kılan Şartlar", *Din Felsefesi Yazıları I*, Der. ve Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., Bursa 2001 (119-128)

LYOTARD, J. F., *Postmodern Durum*, Çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yay., 3. b., Ankara 200

MALİK BİN ENES, *Muvatta*, Çağrı Yay., İstanbul 1992

MESLİN, Michel, "İnsan ve Kutsal", *Din Bilim Yazıları I*, Der. ve Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., Bursa 2001 (1-11)

MEVLANA, Celaleddin, *Mesnevi*, Çev. ve Şerh Abdulbaki Gölpınarlı, C. I-VI, 3. b., İnkılap Kitabevi Yay., İstanbul 1990

MEVLANA, Celaleddin, *Mesnevi*, Çev. Veled İzbudak, Gözden Geçiren, Abdulbaki Gölpınarlı, C. I-VI, MEB Yay., İstanbul 1990

MEYEROVITCH, Eva De Vitray-, *Duanın Ruhu*, Şule Yay., İstanbul 1999

MONK, Ray, *Wittgenstein Dahinin Görevi*, Çev. B. Kılınçer ve T. Er, Kabalcı Yay., İstanbul 2005

MÜSLİM, Ebul Hüseyin Müslim b. Haccac, *Sahih*, Çağrı Yay., İstanbul 1992

NASR, Seyid Hüseyin, *İslam Kozmolojisi Öğretilerine Giriş*, Çev. Nazife Şişman, İnsan Yay., İstanbul 1995

NASR, Seyyid Hüseyin, "İslami Bilim ve Batı Bilimi Ortak Miras Ayrışan Kaderler", *Kutsalın Peşinde*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; Katherine O'Brien, İnsan Yay., Çev. Süleyman Erol Gündüz, İstanbul 1995

NESAİ, Ahmet Bin Şuayb, *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992

NURSİ, Said, *Sözler*, Şahdamar Yay., İzmir 2006

OKUMUŞ, Mesut, "Semantik ve Analitik Açıdan Kur'an'da "Salât" Kavramı", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/2, C. III, Sayı: 6, Çorum 2004 (1-30)

ÖZCAN, Hanefi, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: 'Temelcilik' ve 'İmancılık'", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi: Prof. Dr. Necati Öner Armağanı*, C. XL, Ankara 1999 (157-176)

ÖZCAN, Hanefi, *Maturidide Bilgi Problemi*, MÜİFV Yay., İstanbul 1993

ÖZCAN, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yay., İstanbul 1998

ÖZDALGA, Elisabeth, "Din Din midir Yoksa Başka Bir Şey midir? Dinsel Fenomenleri İndirgeyici-Reduksiyonist-Yaklaşımların Bir Ön Eleştirisi", *İslami Araştırmalar*, C. III, sy. 2, Ankara 1989

PAİLİN, David A., Din Felsefesi Nedir?, Çev. Ferit Uslu, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/1-2, C. IV, sy. 7-8 (121-154)

PEKER, *Hüseyin Din Psikolojisi*, Sönmez Matbaası Yay., Samsun 1993

PETERSON, Michael vd., *Akıl ve İnanç Din Felsefesi'ne Giriş*, Küre Yay., İstanbul 2006

PHİLLİPS, D. Z., *The Concept of Prayer*, First Published in 1965, Routledge and Kegan Paul Limited, Printed London, Great Britain

POPPER, Karl R., *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, Çev. İ. Aka, İ. Turan, YKY Yay., İstanbul 1998

REÇBER, M. Sait, *Tanrı'yı Bilmenin İmkanı ve Mahiyeti*, Kitabiyyat Yay., Ankara 2004

RİCHMAN, H. P., *Anlama ve İnsan Bilimleri*, Çev. Mehmet Dağ, AÜB Yay., Ankara 1992

ROSSİ, Jean-Gérard, *Analitik Felsefe*, Çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yay., İstanbul 2001

SCHİMMEL, Annemarie, *İslamın Mistik Boyutları*, Çev. Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yay., İstanbul 2001

SCHUON, Frithjof, *İslam'ın Metafizik Boyutları*, Çev. Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 1996

ŞERAİTİ, Ali, *Dua*, Birleşik Yay., Çev. Ali Erçetin, 2. b., İstanbul 1999

TİLLİCH, Paul, *Ahlak ve Ötesi*, Çev. ve Der. Aliye Çınar, Elis Yay., Ankara 2006

TİLLİCH, Paul, *İmanın Dinamikleri*, Çev. F. Terkan, S. Özer, Ankaraokulu Yay., Ankara 2000

TİRMİZİ, Muhammed b. İsa, *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992

TOURAINE, Alain, *Demokrasi Nedir?*, Çev. Olcay Kunal, 2. b., Yapı Kredi Yay., İstanbul 2000

TOURAİNE, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, Çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1994

TRİGG, Roger, *Akılcılık ve Bilim Bilim Her Şeyi Açıklayabilir mi?*, Çev Kadir Yerci, Sarınal Yay., İstanbul 1996

ULUDAĞ, Süleyman, "Tasavvufta Dua Anlayışı" *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. IX, TDV Yay., İstanbul 1994 (535-536)

VANCOURT, Raymond, *"Hegel'in Din Felsefesi," Din Felsefesi Yazıları I*, Der. ve Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., Bursa 2001 (25-118)

VELİYUDDİN, Mir, "Mutezile", Çev. Altay Ünaltan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Ed. M. M. Şerif, C. I, İnsan Yay., İstanbul 1990

VERGOTE, Antoine, *Din İnanç ve İnançsızlık*, Çev. Veysel Uysal, İFAV, İstanbul 1999

WALS, Henry ve WİLSHİRE, Bruce, "Metafizik Nedir", *Metafiziğe Giriş*, Der. ve Çev., Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul 2001

WHITEHEAD, Alfred N., "Din ve Dogma," *Din Felsefesi Yazıları I*, Der. ve Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., Bursa 2001 (156-175)

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatüs Logico Philosophicus*, Çev. Oruç Aruoba, 2. b., İstanbul 1996

YARAN, Cafer Sadık, "John Hick'in Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk", *İslam ve Öteki Dinlerin Doğruluk/Kurtarıcılık ve Birarada Yaşama Sorunu*, Ed. Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yay., İstanbul 2001 (127-160)

YARAN, Cafer Sadık, "Leibniz'de Teodise ve Savunma", *Felsefe Dünyası*, 29, Ankara 1999 (72-88)

YARAN, Cafer Sadık, *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği*, Etüt Yay., Samsun 2000

YARAN, Cafer Sadık, *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yay., Ankara 1997

YAZIR, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sad. İsmail Karaçam vd., Cilt I, Azim Dağıtım Yay., İstanbul tarihsiz

YILDIZ, Abdullah, *Dua Söylemden Eyleme*, Pınar Yay., 1. b., İstanbul 2006

ZÜLALOĞLU, Fevzi, *Kur'an'da Dua ve Rasullerin Dua Örnekleri*, Ekin Yay., 2005 İstanbul

İndeks

agnostik, 175

agnostisizm, 175

akıl, 78, 79, 81, 124, 143, 144, 145, 155, 182

algı, 5, 68, 69, 81, 82, 91, 136, 138, 140

Allah, 62, 64, 65, 66, 68, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 127, 139, 141, 143, 144, 146, 195

Anselm, 167, 168, 169, 170, 172, 187

argüman, 176, 187

ateist, 173, 174, 176

ateizm, 169, 173, 174

Augustine, 123, 149

Aydınlanma, 74, 79, 137, 191

Babil Kulesi, 35, 147

batı, 45

Bauman, 54, 55, 76, 82, 83

bilgi, 30, 46, 48, 53, 54, 57, 81, 94, 120, 131, 132, 133, 135, 163

Bilgi, 39, 46, 50, 68, 81, 87, 88, 91, 189, 191, 198

bilim, 11, 15, 18, 25, 29, 36, 45, 60, 79, 81, 85, 86, 88, 89, 132, 133, 137, 157, 181

Buber, 20, 21, 76, 86, 87

C.B. Martin, 155

çağdaş, 23, 25, 81, 138, 153, 168, 170

deist, 79

Deizm, 78

delil, 15, 94, 170, 173

Descartes, 178

Din, 5, 11, 13, 14, 16, 17, 18, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 47, 48, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 64, 70, 83, 87, 88, 89, 91, 95, 121, 129, 147, 155, 164, 176, 181, 183, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 201, 202

din dili, 14, 24, 35, 47, 111

Din Felsefesi, 5, 14, 17, 24, 26, 27, 35, 39, 55, 56, 57, 87, 191, 196, 201

Dogma, 56, 70, 201

dogmatik, 75, 138

dua, 3, 7, 11, 14, 15, 16, 17, 18, 22, 24, 31, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 50, 51, 53, 55, 56, 57, 58, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 74, 85, 88, 91, 93, 94, 96, 97, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 121, 122, 123, 124, 127, 129, 130, 132, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 148, 150, 156, 157, 161, 164, 180, 185, 187

dua etmek, 94

ebedi, 43, 102, 107, 144, 169, 172, 173, 175, 180

evren, 76

evrimci, 25, 40

ezeli, 62, 169, 173, 175, 180

Felsefe, 5, 35, 39, 49, 50, 79, 86, 87, 125, 147, 151, 152, 160, 181, 192, 193, 195, 196, 200, 202

felsefeci, 15, 20, 24, 36, 41, 87, 93, 130, 148, 164, 165, 168, 172, 176, 178, 185, 188

filozof, 52, 69, 151, 157, 179, 186

Flew, 154, 158, 159, 162

Gadamer, 26

Gazali, 64, 95

Gölpınarlı, 197

günah, 46, 101, 102, 105, 107

hakikat, 14, 48, 134, 164, 166, 171

hayr, 127, 129

Heiddegger, 86

Hepburn, 153, 154, 158, 159, 162

hermönetik, 29

Hick, 20, 202

Hume, 59, 162

Hz. Muhammed, 107

İbn Kayyim, 63, 65, 66, 192

İbn Sina, 123, 141, 190

ideoloji, 46

İkbal, 125

İlk Sebep, 142

iman, 42, 54, 65, 81, 87, 91, 95, 109, 123, 140, 157

indirgeme, 47, 87, 132

İslam, 21, 27, 30, 31, 40, 50, 57, 58, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 78, 81, 84, 91, 93, 97, 101, 102, 105, 107, 111, 115, 117, 124, 139, 140, 189, 191, 195, 198, 200, 201, 202

İzutsu, 30, 121, 122

Kader, 62, 64

Kant, 167, 170

kaza, 62, 64

Kierkegaard, 14, 20, 69, 187, 189

Kolakowski, 54, 55, 59

kötülük, 99, 126, 144

Kur'an, 7, 33, 65, 66, 84, 91, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 122, 195, 196, 198, 202

kutsal, 22, 30, 77, 80, 89, 112

mahiyet, 86, 125

mantık, 18, 24, 134, 173, 181

mantıki, 44, 45, 133, 181

mantıki (logical), 181

Mesnevi, 197

Metafizik, 57, 200

Mevlana, 5, 48, 66, 67, 119, 120, 190, 192

Micheal Foster, 151

mistik, 77

Modernlik, 46, 82

Mutezile, 201

mutlak, 42, 45, 83, 95, 129, 132, 138, 143, 169

müslüman, 96, 100, 110, 122, 126

Nasr, 27, 124, 198

Norman Malcolm, 14, 167

objektif, 15

Pailin, 26, 28

paradigma, 26, 50, 74, 89, 113, 138, 156

paradoks, 60, 137

Peter Muntz, 155

Peygamber, 96, 102, 104, 108, 112, 117

Phillips, 13, 14, 20, 21, 22, 24, 35, 36, 37, 41, 45, 51, 52, 53, 54, 62, 67, 87, 88, 93, 106, 121, 123, 126, 147, 170, 189

Pozitivizm, 48

Reichenbach, 151, 152

Schlick, 152

Schweitzer, 174

sekülarizm, 77

Sokrates, 52

Tanrı, 5, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 24, 25, 30, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 66, 67, 68, 69, 70, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 97, 107, 112, 119, 120, 122, 123, 125, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 148, 153, 154, 157, 158, 159, 161, 164, 165, 166, 167,

168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 178, 179, 180, 182, 183, 186, 187, 190, 195, 199, 202

tasavvur, 59, 76, 81, 113, 137, 176

teist, 21

teizm, 78

teoloji, 78

teolojik, 48, 134

Tillich, 43, 44, 48, 54

vahiy, 78, 81, 83, 119, 121

varlık, 44, 51, 63, 68, 87, 142, 143, 154, 168, 172, 175, 187

varoluş, 46, 127, 179, 188

Wittgenstein, 13, 14, 23, 35, 49, 54, 69, 147, 148, 150, 155, 156, 157, 161, 185, 189, 193, 194, 197

Wittgensteinyen, 14

Yahudilik, 78

yöntem, 18

zorunlu, 24, 25, 43, 53, 60, 88, 93, 115, 130, 131, 135, 137, 139, 167, 174, 175

dua üzerine
din felsefesi okumaları

İnsanın her an Tanrı ile bir iletişim imkanı şeklinde de okunabilecek olan dua, inanan bir kimse için yaşamın olağan bir rüknü olduğu gibi onun varoluşunun anlamını oluşturan temel etmenlerden biridir de.

Tanrı-insan ilişkisini dua bağlamında inceleyen bu çalışma insana ait öznelliğe yönelerek konuya farklı bir boyut katmayı ve böylece insanı diğerlerinden ayıran bilinçli yönelimin ekseninde Tanrı tasavvurları tartışmalarına katılmayı amaçlamaktadır.

ISBN 978-975-8692-17-0
978-975-8692-17-0